IDENTIDADES POLÍTICAS POROSAS
Estudios sobre las reivindicaciones sociales nacionales y transnacionales

Ángela Santamaría Chavarro
Edgar Ricardo Naranjo Peña
Mónica Acosta García
Ana Catalina Rodríguez Moreno
Pedro Rojas Oliveros









Identidades políticas porosas: estudios sobre las reivindicaciones sociales nacionales y transnacionales. Movilización legal, discursos políticos y repertorios de acción de las organizaciones indígenas y la lucha contra el racismo en Colombia

Pedro Rojas Oliveros
Mónica N. Acosta García
Edgar Ricardo Naranjo Peña
Ana Catalina Rodríguez Moreno
Ángela del Pilar Santamaría Chavarro

ROJAS OLIVEROS, P., ACOSTA GARCÍA, M. N., NARANJO PEÑA, E. R., RODRÍGUEZ MORENO, A. C., and SANTAMARÍA CHAVARRO, Á. P. Identidades políticas porosas: estudios sobre las reivindicaciones sociales nacionales y transnacionales. Movilización legal, discursos políticos y repertorios de acción de las organizaciones indígenas y la lucha contra el racismo en Colombia [online]. Bogotá: Editorial Universidad del Rosario, 2012. 366 p. ISBN: 978-958-500-395-8. https://doi.org/10.7476/9789585003958.




UR

IDENTIDADES POLÍTICAS POROSAS
ESTUDIOS SOBRE LAS REIVINDICACIONES SOCIALES NACIONALES Y TRANSNACIONALES
Movilización legal, discursos políticos y repertorios de acción de las organizaciones indígenas y la lucha contra el racismo en Colombia

---

CENTRO DE ESTUDIOS POLÍTICOS E INTERNACIONALES –CEPI–
INSTITUTO ROSARISTA DE ACCIÓN SOCIAL –SERES–
COLECCIÓN: DECONSTRUYENDO FRONTERAS

IDENTIDADES POLÍTICAS POROSAS

ESTUDIOS SOBRE LAS REIVINDICACIONES SOCIALES NACIONALES Y TRANSNACIONALES

Movilización legal, discursos políticos y repertorios de acción de las organizaciones indígenas y la lucha contra el racismo en Colombia

---

PEDRO ROJAS OLIVEROS
MÓNICA N. ACOSTA GARCÍA
EDGAR RICARDO NARANJO PEÑA
ANA CATALINA RODRÍGUEZ MORENO
ÁNGELA DEL PILAR SANTAMARÍA CHAVARRO



Facultades de Ciencia Política y Gobierno y de Relaciones Internacionales
INSTITUTO ROSARISTA DE ACCIÓN SOCIAL "Rafael Arenas Ángel" –SERES–

ISBN: 978-958-738-284-6

Primera edición: Bogotá D.C., octubre de 2012
Coordinación editorial: Editorial Universidad del Rosario
Corrección de estilo: Rodrigo Díaz Lozada
Diseño de cubierta: Lucelly Anaconas
Diagramación: María del Pilar Palacio Cardona
Impresión: Xpress. Estudio Gráfico y Digital S.A.
Editorial Universidad del Rosario
Carrera 7 Nº 12B-41, oficina 501 • Teléfono 297 02 00
http://editorial.urosario.edu.co

Fecha de evaluación: 10 de julio de 2012 Fecha de aprobación: 18 de julio de 2012

Identidades políticas porosas: estudios sobre las reivindicaciones sociales nacionales y transnacionales. Movilización legal, discursos políticos y repertorios de acción de las organizaciones indígenas y la lucha contra el racismo en Colombia / Pedro Rojas Oliveros, Mónica N. Acosta García, Edgar Ricardo Naranjo Peña, Ana Catalina Rodríguez Moreno y Ángela del Pilar Santamaría Chavarro. —Bogotá: Editorial Universidad del Rosario, 2012.
366 p.

ISBN: 978-958-738-284-6

Sociología política – Colombia / Racismo – Colombia / Derechos Humanos – Colombia / Indígenas de Colombia / Mujeres Indígenas – Colombia / Violencia – Colombia / Discriminación racial – Colombia / I. Universidad del Rosario, Facultades de Ciencia Política y Gobierno y de Relaciones Internacionales, Centro de estudios políticos e internacionales –CEPI– / I. Rojas Oliveros, Pedro / II. Acosta García, Mónica N. / III. Naranjo Peña, Edgar Ricardo / IV. Rodríguez Moreno, Ana Catalina / II. Santamaría Chavarro, Ángela del Pilar / III. Título.

Hecho el depósito legal que marca el decreto 460 de 1995

Impreso y hecho en Colombia
Printed and made in Colombia

Contenido

Agradecimientos

Ángela Santamaría: en primer lugar, quiero agradecer a nuestro decano Eduardo Barajas por el apoyo y la confianza durante estos años de trabajo. Igualmente, al doctor Mauricio Plazas y su equipo de trabajo de SERES, por el trabajo conjunto y los logros alcanzados. Por supuesto, a la Editorial del Rosario, su director y equipo de trabajo por todo el apoyo dado durante este proceso editorial.

Quiero además agradecer a cada una de las mujeres que compartieron conmigo sus vidas y su tiempo, aportando a mi proceso personal y académico con cada una de sus historias: a la consejera de Mujer Familia y Generación de la ONIC, Dora Tavera y al equipo que la acompañaba al inicio de esta investigación: Gilma Román y Viviana Suárez. A Janeth Jacamanijoy, muy especialmente, por las tantas horas compartidas... que espero sean muchas más. Al equipo de trabajo de la Corporación Humanas y, principalmente, a Luz Piedad Caicedo. A Karol, quien en pocas horas logró cautivar mi atención con el trabajo del Colectivo Mujeres por la Resistencia. A July Calderón por sus enseñanzas durante estos años y el compartir alrededor de estos temas. Sobre todo quiero agradecer a los coautores de este libro, Cata, Pedro, Mónica y Edgar con quienes compartimos tardes de debate intenso, de llanto y alegría en donde cada uno de nosotros dio aportes constructivos que hicieron posible este libro. Finalmente, a mis "hombres", Julián, Antonio y Bastien, quienes paradójicamente me dan día a día la fuerza para seguir adelante en esta hermosa tarea de documentar las realidades sociales de las mujeres.

Pedro Rojas-Oliveros: más que agradecer quisiera dedicar las páginas siguientes y el trabajo realizado, en primer lugar, a Ángela del Pilar por su guía, consejos y siempre cariñosa manera de aterrizar ideas; a Hilda V. por acompañar amorosamente cada paso que voy dando, a Cata por escucharme y por su constante ánimo, y a mis compañeros Richard (una más que hacemos juntos, siempre es un

honor) y Moni por su paciencia al leerme y por toda la dedicación en este trabajo colectivo. A todos aquellos que leyeron y comentaron estas páginas o escucharon de mi boca las propuestas (especialmente a Soro y Lorena). A todos y todas los que me permitieron adentrarme en su trabajo y en sus ideas para escribir estas páginas. A mis hermanas en la distancia. A Fidel, por su incondicional compañía en las noches de trabajo. Por último, y nunca menos importante, a los excluidos, los marginados y todos los y las que día a día batallan o acompañan desde cualquier espacio para construir "un mundo donde quepan todos los mundos".

Mónica Acosta: en primer lugar quiero expresar mi enorme agradecimiento a Ángela Santamaría por permitirme ser parte de su equipo de trabajo y participar en la gran "Escuela Intercultural de Diplomacia Indígena". Quiero dar igualmente las gracias a todos los que participaron con sus conocimientos, experiencias vividas y críticas constructivas en la elaboración de este trabajo, que tomó dos años de mi corta vida, mis compañeros de trabajo, los líderes indígenas, funcionarios del gobierno y de ONG, y los profesores del curso de American University. A Andrea y a Norey por vivir conmigo la experiencia de participar en el Foro Permanente de Naciones Unidas, por las largas discusiones que generó ese espacio y, por supuesto, por el préstamo de algunas fotos. A Ligia y a Edgar David, por compartir conmigo las alegrías, desilusiones y tensiones que suscitó la redacción del capítulo. Finalmente, a mi padre que siempre me acompaña desde el cielo.

Ricardo Naranjo:

Nada podemos pedir, a no ser la secreta armonía
que nos une pasajeramente con ese gran misterio
de los otros seres y nos permite andar
acompañados una parte del camino
Álvaro Mutis

A la memoria de mi querida abuela Mercedes León de Peña y a mi mejor amigo Simón. Aunque los agradecimientos son múltiples, quisiera darle las gracias a mi abuelo Hernando Peña quien con sus conocimientos, sus consejos y su figura altiva me enseñó a conservar la calma y a perseguir bajo la tempestad mis sueños, a mi madre y a mi padre por ser los motores que dinamizan mi vida, a mi hermano Juancho por su comprensión y paciencia, a mi querida y amada July

por darme siempre esa voz de aliento que me ha impedido declinar, su compañía incondicional me fortalece y me tranquiliza.

Asimismo le doy las gracias a Ángela Santamaría por brindarme la mano cuando más lo necesité, al decano de la Facultad de Ciencia Política y Gobierno y Relaciones Internacionales Eduardo Barajas por darme la oportunidad de aprender y desarrollar nuevos conocimientos, a mis compañer@s de trabajo por aguantarme, espero que el camino nos de la oportunidad de volvernos a encontrar.

Finalmente, quisiera expresarle mis agradecimientos al profesor Luis Guillermo Vasco, a la profesora Vianney García, a Jorge Caballero, al exconsejero del CRIC Álvaro Muse y al Taita Juan Muelas.

Ana Catalina Rodríguez: son muchas las personas que aportaron con su amistad grandes experiencias durante el desarrollo de este trabajo, quiero agradecerles a todos ellos cuanto han hecho por mí para que esto saliera adelante. A mis padres María Claudia y José Rafael, quienes han sido los cimientos sobre los cuales se apoya mi trabajo como profesional, y a mis hermanas Luisa Alejandra y Laura Valentina, la inspiración para llevar a cabo un trabajo crítico, fundado en el deseo de romper con muchos paradigmas aceptados como verdades sin ponerlos a prueba de un verdadero análisis. No puedo olvidar al resto de mi familia, que me ha apoyado y comprendido en todo momento. Quedo especialmente agradecida con mi equipo de trabajo, Ángela, Ricardo y Mónica, sin su juiciosa lectura y su valiosa retroalimentación este trabajo no habría sido tan entretenido. Pedro, gracias a tu paciente guía, apoyo, ánimo y compañía pude darle claridad a mis ideas y encontrar en muchas de nuestras conversaciones el espacio para darle rienda suelta a mis conclusiones, para ti un especial reconocimiento. Tengo que agradecer también a Gonzalo y su hermosa familia, por haberme acogido como una hija en Santa Marta y haberse abierto en un diálogo transparente sobre sus experiencias en la Sierra Nevada. Para todos ellos, gracias.

Introducción

En 1993 la película colombiana *La estrategia del caracol*, dirigida por Sergio Cabrera, se hizo ganadora de varios premios y espacios para ser proyectada en diversos festivales de cine de todo el mundo. La película muestra la historia de un grupo de personas y familias inquilinas de una casa en el centro de la ciudad de Bogotá que serán desalojadas por los dueños del predio. A partir de esa situación, los vecinos de la casa (pese a sus diferentes posiciones respecto *al hecho*) logran unirse frente a su poderoso enemigo (el sistema inmobiliario en puro) de manera creativa, y si se quiere, triunfal.

La amplia aceptación que tuvo la película en diferentes partes del mundo, no sólo da cuenta de los rasgos compartidos, esto es, un adversario presente en todas las latitudes del mundo (el sistema inmobiliario), la consecuencia de las acciones de este sobre una población heterogénea y la misma transversalidad de identidades de los inquilinos (un transformista, un anarquista español, un obrero, una mujer cabeza de hogar, etc.). La historia se desenvuelve mediante el diálogo que sostienen un periodista que cubre la noticia del desalojo y uno de los inquilinos, representado por un típico personaje colombiano: *el palabrero*. Esta característica reviste al relato de un posible elemento simbólico que deja en punta una duda: ¿Será un relato *real* o se debe a una versión inventada por el palabrero?

En el desarrollo de la historia Jacinto, un inmigrante español antiguo militante de la CNT durante la Guerra Civil española, idea un plan para que, mientras *el Perro* Ramírez –un tardío estudiante de Derecho que además de inquilino ejerce como defensor de sus vecinos– pone trabas para aplazar el desalojo, para que por medio de unas grúas construidas por los habitantes de la casa una a una sean trasladadas a otros predios, no sólo las posesiones de cada uno, sino también las partes de la casa (ventanas, puertas, sistemas de desagüe, etc.). La idea es que el día del inevitable desalojo, para sorpresa de los dueños, quede solamente la fachada de la casa.

El trabajo de los inquilinos es impecable y todos, sin importar edad, profesión, oficio, recursos ni género, cumplen una labor que articulada con la de sus compañeros, constituye un hecho que ninguno de ellos por separado hubiera logrado. Así, la película pone de manifiesto la creencia de que ante enemigos poderosos, sólo la unión de sus antagonistas puede dar cuenta de su derrota. En palabras de Sidney Tarrow, para estos débiles "la acción colectiva es el principal recurso, y con frecuencia el único, del que dispone la mayoría de gente para enfrentarse a adversarios mejor equipados" (Tarrow, 2004: 24).

El empleo de diversas formas de acción colectiva por diferentes personas y organizaciones sociales con posterioridad al colapso del sistema soviético, ha sido estudiado desde diversas perspectivas y lecturas que dan cuenta de unas características en el contexto. Por ejemplo, para la politóloga belga Chantal Mouffe, la proliferación de estos denominados Nuevos Movimientos Sociales[1] da cuenta de la incapacidad del paradigma marxista y del modelo liberal democrático para traducir las luchas identitarias. Según Mouffe, ni el reduccionismo de clases marxista ni el legalismo y el universalismo racionalista liberal logran captar las demandas de las organizaciones sociales contemporáneas, atravesadas en la mayoría de los casos por identidades étnicas, de género, religiosas, etc. Sin embargo, otra de las características del contexto es que el discurso hegemónico instaurado con posterioridad al colapso del sistema soviético (lo que, por ejemplo S. Zizek caracteriza como "capitalismo tardío multicultural") ha situado la estrategia política de los gobiernos en "'domesticar' la hostilidad y en tratar de neutralizar el antagonismo potencial que acompaña toda construcción de identidades colectivas" (Mouffe, 1999: 14).

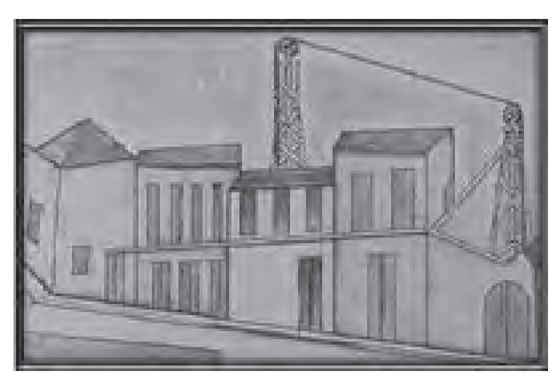


Imagen que se aprecia en la primera parte de la película *La estrategia del caracol*. Son los planos que realiza Jacinto para la puesta en marcha del plan en el que participan todos los inquilinos.

Esta "domesticación" del antagonismo tiene su génesis interpretativa en la tesis desarrollada por el politólogo japonés Francis Fukuyama, quien en su *bestseller* de 1992 *El fin de la historia y el último hombre* expone que el "fraca-

[1] En la segunda parte de esta introducción nos referimos a los Nuevos Movimientos Sociales.

so" del denominado "socialismo real" supone el fin de la Historia (considerada como la lucha entre las ideologías) y el advenimiento de un bloque común ("pensamiento único"), donde la economía ocupa un lugar central, desplazando a las ideologías y luchas políticas: "los hombres satisfacen sus necesidades a través de la actividad económica sin tener que arriesgar sus vidas en ese tipo de batallas" (Fukuyama, 1989: 20).

Frente a esta visión hegemónica donde la ideología política es sólo una cuestión pasional que debe ser superada de manera racional por la economía, se han articulado diversas organizaciones sociales que si bien no cuentan con el capital *político* y económico de sus adversarios (Estados, partidos tradicionales, organismos regionales, cortes internacionales), logran articularse –como en la película de Cabrera– para influir, presionar y, de cierta manera, participar en las decisiones políticas o en las consecuencias que estas tienen, esto es, lo que Margaret Keck y Katrhryn Sikkink en su libro de 1998 (segunda edición en 2000) *Activistas sin fronteras* describen como la conformación de redes: "(estas redes) son importantes [...] al establecer nuevos vínculos entre los actores de las sociedades civiles [...] ya que multiplican los canales de acceso al sistema internacional" (Keck y Sikkink, 2000: 17). Pero la situación no debe examinarse ni entenderse sólo a partir de la capacidad de acción de las redes a nivel internacional. La movilización a nivel interno para el aprovechamiento de las oportunidades políticas hace parte fundamental de las dinámicas de estas organizaciones (Tarrow, 2004: 122).

En el caso de Colombia existe un lugar común para la ejemplificación de esta apertura de estructuras, sobre todo para las organizaciones étnicas. El proceso de redacción y aprobación del texto constitucional de 1991 es apreciado en varios estudios como la materialización de un activo proceso en el cual las organizaciones sociales desempeñaron un papel protagónico. Sin embargo, esta idea debe revisarse detenidamente, pues esta oportunidad política, la que Virginie Laurent describe como "la última oportunidad" (Laurent, 2005: 116), requiere para su análisis la revisión de diferentes iniciativas y frentes que participaron en el proceso. Precisamente para Laurent son diversas las causas que animaron al Establecimiento al cambio constitucional: la crisis institucional, el fortalecimiento del sistema democrático, la violencia política (manifestada, por ejemplo, en el exterminio físico de la UP y el asesinato de Luis Carlos Galán), entre otros. esta última causa es la que, siguiendo a Laurent, sirve como detonador del papel activo de la sociedad civil en la convocatoria de la asamblea constituyente (Laurent, 2005: 117).

Sin embargo, pese a la activa participación de organizaciones sociales (mención especial debe darse al movimiento estudiantil y al indígena) en el proceso que suscribió la nueva Constitución, "todas las formas de violencia aumentaron de manera dramática y se degeneraron, destacando el contraste entre la protección formal y la violación real de los derechos y las libertades públicas" (Lemaitre, 2009: 23). Esta situación nos representa un hecho tan desafortunado como latente en Colombia: pese a los robustos cuerpos jurídicos que reconocen y protegen los derechos de los colombianos, en especial de aquellos considerados como población diferencial, y pese a las sentencias progresistas de las diferentes cortes, la situación real del país no ha logrado convertir esas normas y leyes en hechos concretos. Pese a la crítica, tanto las organizaciones sociales anteriores a la Constitución como las que se constituyeron *a partir* de esta han realizado una instrumentalización del Derecho para la emancipación de sus comunidades y la salvaguarda de sus vidas.

Esta instrumentalización no es sencilla. Además de los bloqueos estatales y la domesticación, por diferentes vías, de la protesta social, las organizaciones deben entrar en diálogos traumáticos con personas (funcionarios, activistas), instituciones y gobiernos (nacionales e internacionales) y organismos internacionales, para hacer visibles sus demandas. La situación se hace más traumática cuando se refiere a las organizaciones étnicas, ya que la diferencia de lenguajes, agendas, metadiscursos y prioridades impide una correlación más fluida. Para Tarrow, esta relación traumática consiste en un "desafío colectivo" a través de "una acción directa disruptiva contra las elites, las autoridades u otros grupos o códigos culturales […] los desafíos colectivos suelen caracterizarse por la interrupción, la obstrucción o la introducción de incertidumbre en las actividades de otros" (Tarrow, 2004: 26).

Para estas acciones, las organizaciones realizan un fuerte trabajo en la creación de discursos, repertorios, agendas, redes y mediatización. El aprovechamiento y/o apertura de oportunidades políticas dependen en gran medida de este trabajo. Precisamente en el estudio de los métodos, procesos y resultados de este trabajo se centra el presente texto.

Objeto de estudio

El objeto de estudio de este libro se sitúa en el cruce de diferentes disciplinas y problemáticas, exigiéndonos como autores a desplazarnos del universo político (nacional e internacional) al jurídico, y del jurídico al cultural. La complejidad

del objeto ha implicado que optemos por una aproximación multidisciplinaria (Derecho, Sociología, Ciencia Política, Geografía, Estudios Culturales, Filosofía, Relaciones Internacionales y Antropología), la cual busca tener en cuenta el conjunto de las dinámicas sociales propias del proceso de constitución de la acción colectiva de colectivos en los que la "identidad"[2] ocupa un lugar central, y el uso social del Derecho de los derechos humanos se vuelve trascendental por la situación interna de conflicto armado en Colombia.

Utilizando autores de la sociología política crítica francesa como Bourdieu, Dezalay y Offerlé y estudiosos del militantismo político como Siméant y Pommerolle buscamos: ir más allá de la oposición clásica de las Relaciones Internacionales entre "lo internacional" y lo "estatal", y de la teoría política entre "lo privado" y "lo público", para analizar más bien la forma como se construye y moviliza una "causa" de un nivel al otro, a través de fronteras porosas. Por ello, nuestro objeto de estudio son los nuevos tipos de redes sociales, de acciones colectivas, de estrategias y repertorios que buscan colectivizar los recursos escasos (a través de redes "multisituadas" y transnacionales). Según Della Porta y Kriesi, estos nuevos actores colectivos transnacionales se ven obligados a "pensar globalmente" para "actuar localmente" en un sistema "multiniveles" de gobernabilidad (2002: 20).

A partir de un análisis que articula los micro y macro niveles de producción de distintas causas sociales, este libro busca proponer un análisis de la producción de este tipo de militantismo a partir de la reconstrucción de los perfiles, repertorios, estructuras de movilización, trayectorias sociales de los protagonistas de estas luchas (organizaciones y líderes), para comprender la lógica de funcionamiento de este universo social desplazándonos a través de los distintos niveles de acción. También desempeñan un papel primordial en nuestros estudios las trayectorias de instituciones y la manera en que se han constituido y representado. Es decir, aunque nuestros análisis se centran en la acción colectiva de militantes y organizaciones, nos hemos fijado en el relacionamiento de estos con diversas instituciones nacionales e internacionales (por ejemplo, la ONU). Partimos de la idea de que se trata de una relación en doble vía, lo que indica que tanto las

[2] La complejidad de esta categoría es tal que reducir su explicación a un pie de página es una tarea más que complicada, imprecisa. En realidad, el compendio de este libro se detiene en el estudio de la identidad política de diversas comunidades y/o organizaciones desde aristas, preguntas y disciplinas diferentes. Cada autor trabajó esta categoría a partir de sus fuentes y trabajos de campo.

percepciones de los sujetos antagónicos como las de los hegemónicos son vitales para el estudio.[3]

Una sociología política de los derechos humanos y de las relaciones internacionales, y una antropología de la globalización política: estudios de militancia indígena

Hemos buscado con esta investigación centrarnos en el análisis de la movilización y la producción legal de las "causas sociales" utilizando la aproximación de los estudios de la globalización, la sociología de los derechos humanos y la sociología de las relaciones internacionales. Específicamente, utilizamos algunas herramientas de trabajos norteamericanos (Sikkink, Keck), franceses (Bellier, Devin, Dumoulin y Madsen) y francoamericanos (Dezalay, Garth), que estudian la lógica de funcionamiento de los circuitos de movilización política transnacionales para la defensa de los derechos humanos o de los derechos de los Pueblos Indígenas.

Uno de los énfasis de nuestro trabajo consiste también en analizar las constituciones y prácticas discursivas, repertorios de acción, plataformas de lucha y variaciones discursivas de los militantes de la causa indígena a través del tiempo, retomando los trabajos de Tilly y Tarrow y de Ernesto Laclau y Chantal Mouffe. Algunos autores han desarrollado este tipo de trabajo en el escenario colombiano (Gnecco, Gómez, Villegas, Rodríguez y Lemaitre); sin embargo, han privilegiado un análisis puramente jurídico.

Nuestra intención es vincular este tipo de reflexiones con los estudios políticos e internacionales. Esta mirada distingue nuestro trabajo de la mayoría de los estudios sobre la "causa indígena" en el país, los cuales tienden a centrarse en el fenómeno del pluralismo jurídico (Mauricio García Villegas y Boaventura de Sousa Santos). Estos estudios ponen el énfasis en el poder emancipatorio de los derechos humanos y de los derechos de los Pueblos Indígenas. En nuestro trabajo hemos querido proponer un análisis crítico del derecho de los Pueblos Indígenas como resultado exclusivo de las luchas sociales, recordando que este obedece también a un proceso de profesionalización e internacionalización de las causas sociales. Igualmente, es importante resaltar que la sociología de los derechos humanos (Baxi, An-na'im, Rajagopal) y los estudios antropológicos

[3] Aquí vale la pena volver a situarnos en la propuesta que realiza Sidney Tarrow sobre la "estructura de oportunidad". Lo que planteamos es que su aprovechamiento no sólo depende de la capacidad de acción de los colectivos, sino también de la manera y los contextos en los cuales dicha estructura se da.

franceses sobre los derechos de los Pueblos Indígenas (Bellier, Morin) han ganado gran importancia y actualmente son muy reconocidos, en medio de la adopción de declaraciones internacionales de derechos humanos en contextos sociales en los que, sin embargo, persiste la violación sistemática de los derechos colectivos de los Pueblos Indígenas.

Sobre la ciencia política y el estudio sobre la constitución de identidades: un enfoque desde *lo político*

Entendemos que existe, vale la pena aclararlo, una diferencia entre *lo político* y *la política,* a partir de la propuesta hecha en la obra de Ernesto Laclau y Chantal Mouffe y que esta autora belga describe en su libro *El retorno de lo político* de 1999, en tanto que lo político "está ligado a la dimensión de antagonismo y de hostilidad que existe en las relaciones humanas, antagonismo que se manifiesta como *diversidad de las relaciones sociales*", mientras que por otro lado, "la política apunta a *establecer un orden,* a organizar la coexistencia humana en condiciones que son siempre conflictivas, pues están atravesadas por lo político" (Mouffe, 1999. p. 14. El énfasis añadido es nuestro). Precisamente allí empieza nuestra propuesta: si bien hay una multiplicidad de sujetos, individuales y colectivos, excluidos de la política, esto es, la institucionalidad misma (y de ello dan cuenta nuestras investigaciones), debido a su estrecha relación con el modelo económico y la autoconcepción de Estado, hay un dislocamiento de la estructura aprovechado por esa multiplicidad de excluidos que buscan "constituirse como parte de una totalidad recompuesta" en enfrentamientos en el terreno de lo político, constituyendo antagonismos sociales (Torfing, 1998: 36).

Nuestra apuesta es entonces la de estudiar lo político, dado que entendemos que a partir de la adversidad y las tensiones de las relaciones sociales se constituyen las identidades políticas de una sociedad (para el caso de este libro, la colombiana), haciéndola siempre conflictiva, irresoluble, abierta, lejos de la idea del discurso hegemónico contemporáneo y el mito del "fin de las ideologías". Pero volvamos al tema del poder. Como decíamos antes, su concepción como una categoría ahistórica e incuestionable (del estilo leviatánico de Hobbes) relega los antagonismos político y social –insistimos, las constituciones identitarias y los conocimientos otros (con sus formas de organización y culturas propias)– a un segundo plano, como meros particularismos que fácil y necesariamente serán superados por medio del consenso democrático y todo lo que este supone.

Al entrar en la discusión del poder, de ninguna manera estamos diciendo que esa multiplicidad de sujetos excluidos encuentre sus equivalencias y se articulen siempre para entrar en lucha por el poder. Atrevernos a decir que los grupos humanos que estudiamos en nuestras investigaciones están cerca (o en vía) de llegar al discurso hegemónico estaría fuera de todo contexto; sin embargo, sí es cierto que las prácticas discursivas, los repertorios, las redes y avances de esos sujetos organizados ponen en cuestión las relaciones de poder y sus lógicas.

La producción de la ciencia política en temas de identidad no es muy prolija y más bien reciente. El resultado de su actual discusión empieza cerca a la caída del muro de Berlín. El colapso del sistema soviético y la proclama del "fin de las ideologías" significaron una crítica sin cuartel al marxismo-leninismo y al socialismo económico. Lo que se supuso como el fracaso rotundo del "socialismo real" y, en general, las alternativas al modelo occidental de democracia, tuvo como consecuencia que la ciencia política suscribiera el análisis diagnóstico sobre las rutas y métodos de los países hacia el consenso democrático internacional. Así, *superados* el fascismo y el "socialismo real" los antagonismos habían quedado sin sustento (Fukuyama, 1991). Sin embargo, el advenimiento del nuevo feminismo, los movimientos contestatarios de las minorías étnicas, nacionales y sexuales y las luchas ecológicas, antiinstitucionales y de las de las poblaciones marginales en los países de la periferia capitalista dieron origen a los que se han denominado Nuevos Movimientos Sociales (NMS) y pusieron en duda esa tesis. Si bien se trataba, insistimos, de un mundo donde el consenso y su manifestación (la democracia representativa y el mercado) determinaban las relaciones sociales, las demandas de las particularidades dejaron en vilo la cuestión de la inclusión. Pero la crítica no se enfocó únicamente en la hegemonía del híbrido capitalismo-democracia, al mismo tiempo los NMS plantearon una discusión con los sectores (académicos y políticos) marxistas. El reduccionismo de clases y el representativismo democrático ignoraban cuestiones identitarias que, como consecuencia de una exclusión (histórica en muchos casos), manifestaban su imperiosa necesidad de reclamar un lugar en las discusiones públicas (y académicas también) y en el asunto del poder.

Esta situación llevó, entonces, además de cuestionar la hegemonía del proyecto liberal democrático, a repensar el horizonte intelectual de la izquierda, la cual se encontraba en medio de una fuerte crisis teórica. Fue así como esta discusión se fue introduciendo inicialmente en el campo de la teoría política, gracias a los aportes de Gramsci, Althuser, Poulantzas y Foucault, y que después,

ampliados en la propuesta de Laclau y Mouffe –apoyada a su vez por el aporte teórico de otras disciplinas como la antropología y la sociología–, lograron identificar ciertas microprácticas e introducir nuevas preguntas y nuevas discusiones temáticas respecto al sujeto y su relación con las estructuras económicas y políticas, apartándose groso modo de las interpretaciones clásicas del poder fundadas en los paradigmas liberal y estructuralista. Veamos entonces cuáles han sido los elementos conceptuales que estas tensiones sociales, políticas y académicas han aportado para los estudios que en este libro se consignan.

Una *cuestión* de Estado ¿Es posible hacer estudios sobre el racismo sin hacer "estudios afrocolombianos"?

Hemos apostado por un estudio sobre la representación de identidades subalternizadas. Nos ha interesado fijar nuestra mirada en la manera como se ha constituido –imaginado en términos de Benedict Anderson– esa representación y el *lugar* que ha ocupado en el proyecto de Estado-Nación a manera de "exterior constitutivo" (Mouffe) del constructo de ciudadanía eurocentrada.

Para ello hemos recurrido a los estudios sobre el racismo realizados por Aimé Cesáire, Frantz Fanon y Michel Foucault. Aunque con apuestas diferentes, consideramos que cada uno brinda herramientas útiles para deconstruir los dispositivos de la jerarquización de los saberes y las personas, a partir de una concepción hegemónica de un orden social que, aunque con materializaciones diversas, encuentra puntos comunes con el proyecto de Estado-Nación en Colombia. Si bien nuestra apuesta en este aspecto se desenvuelve en lo que se ha denominado como "estudios afrocolombianos", la centralidad real del estudio está ocupada por la *cuestión* del Estado. Tradicionalmente, los estudios *sobre* las comunidades afrocolombianas se han realizado desde disciplinas como la antropología y la sociología (N. Friedmann, J. Arocha, A. Escobar, P. Wade) o desde apuestas por la interdisciplinariedad (A. Escobar, A. Pedrosa, E. Restrepo, A. Rojas) en las cuales las comunidades desempeñan un papel central. Aquí la apuesta es diferente, dado que lo que proponemos es desplazar esa centralidad de los subalternizados hacia el Estado, partiendo de aquella idea de Fanon de que "es el racista el que crea al inferiorizado". En otras palabras, creemos que como *lugar* para el estudio del Estado (conformación, administración, capacidad de respuesta) la ciencia política puede aportar una serie de importantes elementos para captar la manera en que el racismo en Colombia hace parte de la estructura de administración de lo público.

Sin embargo, como lo aclaramos previamente, no entendemos el racismo como una cuestión exclusiva del Estado colombiano. Para captar sus dispositivos es necesario hacer una foto panorámica, esto es, captar la manera en que se realiza una articulación entre metadiscursos como la República, el capitalismo global y el multiculturalismo con una exclusión fundacional. Para ello, acudimos a lo que podemos denominar como estudios críticos de la globalización capitalista a través de los trabajos de Slavoj Zizek, Eduardo Grünner y, en general, desde el campo de los Estudios Culturales.

Esta articulación entre la manera como se constituye un discurso fundacional (racista y excluyente) y sus dispositivos históricos de reproducción nos sitúa en la escuela, institución que nos permite ver *en concreto* tanto la operatividad de esta ecuación como sus apuestas de deconstrucción y resistencia (Castillo y Caicedo).

Los Nuevos Movimientos Sociales: Nuevas formas de la acción colectiva y redes transnacionales en América Latina

La pérdida de garantías sociales en el contexto de los Estados contemporáneos en América Latina (salvo aparentes excepciones en Venezuela, Bolivia y Ecuador) va a generar la conformación de redes cooperativas por fuera del Estado. Este proceso estará acompañado de un entramado de "autoactualización de lo social"; emergencia de prácticas espontáneas de manejo de los conflictos sociales; consolidación de estructuras organizativas no jerárquicas; formas de organización política de pequeña escala y descentralización de las organizaciones políticas. En este sentido, se da una reconstrucción de los grupos sociales de base que van a dar lugar a una hibridación de lo "viejo" y de lo "nuevo" en términos de producción de nuevas "narrativas de lo político". En este sentido, una de las consecuencias de la crisis del Estado en América Latina consistió en la emergencia de las prácticas sociales y políticas alternativas que obligaron a las poblaciones objeto a tomar en sus manos la solución de sus problemas sociales. Esta dinámica, es presentada por algunos autores de una "visión encantada", como una "reapropiación del dominio de los proyectos de vida por parte de los actores sociales y su participación en la creación de nuevas instituciones sociales (Tourraine, Melucci).



Imagen del artista francés Jef Aérosol que da cuenta de la multiplicidad de voces y causas dentro de las movilizaciones sociales contemporáneas.

Fuente: jefaerosol.free.fr/

Sin embargo, retomando autores como Bourdieu pensamos que esta concepción de la producción de espacios alternativos como lugares contrahegemónicos debe ser sociologizada de una forma crítica, y por lo tanto, las relaciones de poder entre los distintos agentes sociales deben ser visibilizadas y explicitadas para comprender el verdadero alcance y los retos de la acción colectiva. Aquí valdría la pena preguntarse cómo resuelve la teoría de la acción colectiva, la cuestión de la dominación social y la autonomía política, cuando se introduce "la alternatividad y/o subalternidad" como una de las características principales de los Nuevos Movimientos Sociales. Los movimientos de los años cincuenta y sesenta, en comparación con los actuales, centraron sus reivindicaciones en los derechos económicos y políticos ante el Estado. Por el contrario, estas nuevas formas de acción colectiva desplazan su espacio de reivindicación hacia lo paraestatal y asociativo. Bajo este panorama, la acción colectiva se da, nace y se reproduce en zonas liminares a través del borramiento de "lo privado" y "lo público", puesto que lo "privado" se vuelve "colectivo" y, sobre todo, se vuelve "político" (esto se evidencia, por ejemplo, en el tipo de prácticas políticas utilizadas por las redes de mujeres y las redes de grupos étnicos). Este desplazamiento del tipo de reivindicaciones sociales y de agentes implica, por supuesto, la producción de nuevas agendas y plataformas de lucha. Es así como el movimiento en sí mismo y sus miembros se vuelven el foco de acción de la lucha social (personificación de la lucha, construcción de causas en concreto, plataformas de lucha, construcción de los héroes y líderes sociales) (D'Anieri, Ernst y Kier, 1990).

En el mismo sentido, retomando a Zibechi y sus trabajos sobre los Nuevos Movimientos Sociales en América Latina, es importante resaltar que para el autor estos ya no se inscriben en el movimiento sindical ni en los Nuevos Movimientos Sociales de los países del Norte. Se trata, por el contrario, de nuevos movimientos que emergen en las líneas de fuga que ha sido posible construir en el marco de las relaciones de dominación entre el Norte y el Sur y la oleada neoliberal de los ochenta, tras la descomposición de las formas de vida de los sectores populares, la transformación de las formas de producción y reproduc-

ción, territoriales y simbólicas. Los grupos que conforman esta fuerza social en América Latina son, principalmente: la teología de la liberación, la insurgencia indígena y el guevarismo inspirador de la militancia revolucionaria. Lo anterior da lugar a un fuerte mestizaje como característica principal de este tipo de movimientos (un buen ejemplo de ello mestizaje es el EZLN en México).

En los años noventa, las movilizaciones sociales derrumbaron presidentes en Ecuador, Argentina, Paraguay, Perú y Brasil y atacaron los regímenes corruptos de Venezuela y Perú. De esta lectura es posible concluir que estos movimientos se erigen contra las élites y contra lo "institucional" (los gobiernos), utilizan herramientas como las protestas sociales y movilizaciones para presionar a los grupos dominantes, y buscan la instauración de gobiernos progresistas. Aquí aparece el primer gran dilema: la "entrada en política" de un personal atípico que una vez entra y hace parte del poder, debe hacer frente al tema de la legitimidad política de base (Pudal, Offerlé, Rocha).

De esta manera, Zibechi establece tres momentos en la historia de los movimientos sociales en América Latina. Durante los años 1970 en un contexto de demandas de derechos a los Estados, el objetivo era la transformación social y para ello se establecieron alianzas con otros sectores sociales populares. Se buscaba la transformación de las estructuras sociales, cambiar las relaciones de propiedad. La lógica de los movimientos seguía siendo, de alguna manera, estato-centrada, y ello se reflejaba en las formas de organización social, centralismo, división entre dirigentes y dirigidos, disposición piramidal de la estructura de los movimientos sociales. Por otro lado, en los años 1980 –con la oleada neoliberal y sus consecuencias– aparecen casos paradigmáticos como los movimientos "Sin Tierra" en el Brasil, el movimiento indígena en el Ecuador, los neozapatistas en México, los guerreros del agua y cocaleros bolivianos, el movimiento de los desocupados en Argentina (Piqueteros). A pesar de sus especificidades, estos movimientos reflejan las características, los problemas sociales y las causas de los sectores populares de la región: la exclusión racial y social, el acceso restringido a la tierra, la precariedad de las relaciones de trabajo, el acceso restringido a los servicios básicos (como los servicios públicos) y la imposición de un modelo económico desde el Norte, que desconoce las tradiciones propias y la historia de los sectores populares del continente.

El cuadro 1 da cuenta de ciertas características de los NMS expuestas anteriormente y que han sido imbricadas con los estudios que propone el libro.

Cuadro 1. Características principales de los Nuevos Movimientos Sociales en América Latina

1. Construcción de espacios de resistencia La *territorialización* de los movimientos: arraigo físico en territorios conquistados a lo largo de luchas abiertas o no (como la sede de la ONIC, la sede del partido, la iglesia), en oposición a la territorialidad de la hacienda o de la fábrica como el escenario de disciplinamiento y opresión de los dominadores: construcción de especialidades para la resistencia. Esta *territorialización* conoce a finales de los setenta un proceso de *desterriorialización* productiva, en el marco de nuevos modelos de producción económica que provocan una crisis de los antiguos movimientos sociales: crisis de los viejos modelos y crisis y fragilización de los agentes sociales que resisten. Esto implicó una reubicación activa de los sectores populares en nuevos territorios ubicados en las márgenes de las ciudades y al margen de las zonas de producción rural intensiva. Muestras de estas nuevas territorialidades: los Sin Tierra y la construcción de islotes autogestionados; los indígenas ecuatorianos y la reconstitución de los "territorios ancestrales"; y las luchas en Chiapas por la colonización de la Selva Lacandona. Estas prácticas propias de grupos sociales rurales fueron apropiadas por grupos urbanos como los desocupados, los desplazados por la violencia o por razones económicas, a través de la constitución de asentamientos en las periferias de las grandes ciudades, mediante la toma y ocupación de espacios (El Verbenal). En el caso colombiano se establecieron ciertos espacios de resistencia en los cuales se desarrollaron, de manera particular, algunas manifestaciones reales de discusión política en torno a las temáticas del conflicto armado, la autonomía y la pervivencia de los Pueblos Indígenas. Un ejemplo de esto se podría identificar con la formalización del resguardo La María en el municipio de Piendamó, Cauca, como un territorio de paz y negociación.
2. La autonomía material y simbólica: frente a los Estados y los partidos políticos Dualidad en las interpretaciones que se tienen sobre el territorio que tradicionalmente ha pertenecido a las comunidades indígenas: lucha del pueblo Arhuaco por recuperar sus sitios sagrados; construcción del megaproyecto Puerto Brisa; la Guardia Indígena como proceso de resistencia civil, enmarcado en una realidad crítica de conflicto armado.
3. La revalorización de la cultura popular Afirmar diferencias étnicas, de género, de raza, sociales. Las reivindicaciones se construyen desde el lugar que ocupan los agentes en el espacio social: es decir, generar cambios sin perder las particularidades sociales del grupo social (Renacer Aymara en Bolivia)
4. La capacidad para formar sus propios intelectuales Emergencia de personales políticos y profesionales atípicos. Problema: educación popular y representación política. Universidad Intercultural de los Pueblos y las Nacionalidades Indígenas; las escuelas de los Sin Tierra en el Brasil.
5. El nuevo papel de las mujeres Mujeres indias (diputadas, líderes), mujeres piqueteras. Esto va a generar cambios en las relaciones entre los géneros al interior de las organizaciones sociales. La familia dirigida por la mujer se constituye como unidad productiva. Ver casos del desplazamiento forzado por la violencia en Colombia. Problema: ¿Cuáles son los límites de estos cambios?
6. Organización del trabajo y relación con la naturaleza No se trata solamente de tener la propiedad de los medios de producción: nuevos tipos de producción… el enemigo ya no es el patrón, sino el sistema económico, la virtualidad del sistema, su flexibilidad, el capitalismo, el capital, ya no se sabe donde está…; por ejemplo, las relaciones laborales en India, Pakistán etc… empresas de turismo, vigilancia, *call centers*… (ver Toni Negri, el movimiento Occupy Wall Street).
7. Nuevas prácticas De la huelga a las formas autoafirmativas, nuevos actores (uso de herramientas de la información como las redes sociales: Facebook, Twitter, MySpace, etc.) y escenarios de incidencia política (el fortalecimiento de la palabra y el pensamiento tradicional de los Pueblos Indígenas como una vía concreta para insertarse en el ámbito político en Colombia).

Continúa

> ***8. El racismo estructural***
> El proyecto de Estado-Nación colombiano y sus representaciones sociales hegemónicas se sustentan en la exclusión de la población afrodescendiente. La exclusión de esas comunidades se constituyó a partir de divisiones sociales realizadas en términos de lo racial durante la constitución del Estado-Nación, pero han sido activadas y reproducidas desde el modelo de sociedad colonial. La escuela funciona como espacio en el que se reproducen y controlan los discursos de exclusión. La intervención en la escuela y la subversión de esos discursos hegemónicos constituyen un punto de partida para la desactivación del racismo estructural.

Fuente: elaboración de Ángela Santamaría

Ruta



Son diversas y constantes las actividades que realizan las comunidades afrocolombianas en Bogotá con la intención de hacerse visibles y promover la unión entre individuos y organizaciones. Esta es la imagen de un evento cultural llevado a cabo en el centro de la capital.

En el primer capítulo del libro, Pedro Rojas Oliveros propone un estudio sobre el racismo, titulado "Del 'Colombian dream' a la 'Barbie negra': lenguaje, racismo y hábito", a partir de dos aspectos, principalmente. El primero se centra en la hipótesis de que el racismo en Colombia –entendido como la exclusión (y sus consecuencias) de una determinada parte de la población debido a una clasificación social en términos raciales– es una cuestión estructural, esto es, parte indisoluble de la representación nacional de la ciudadanía del Estado y que se repite y contagia (Le Bon) en los imaginarios sociales. El desarrollo de esta hipótesis se hace a manera de estudio histórico: la instalación y activación de diversos dispositivos como la institución de la esclavitud, el discurso de la independencia republicana, la abolición, la literatura nacional, etc., como materializaciones de la idea del ciudadano masculino, blanco, católico, burgués, … y la adscripción del Estado colombiano al discurso multicultural (no sólo como el proceso de redacción del texto constitucional de 1991, sino que se fija en los procesos sociales, internacionales, ciudadanos e institucionales que le dieron vida). Desde luego, detenerse puntualmente sobre cada *momento histórico* significaría una elaboración mucho más amplia en términos temporales y físicos. Además, como se sabe, existe una gran variedad de textos, investigaciones y memorias que se encargan de un estudio juicioso de estas épocas y de la historia nacional como conjunto. Se trata más bien de extraer de esos estudios y versiones los elementos

que permiten rastrear la manera como la ciudadanía y el Estado colombianos fueron imaginados y representados a partir de la subalternización (Spivack, 1998) de las comunidades afrocolombianas.

Por otro lado, se propone el rastreo de prácticas que se podrían describir como antirracistas al interior de la educación pública de Bogotá. Si bien la cátedra de Estudios Afrocolombianos (CEA) y la Ley 70 de 1993 constituyen un hito en los procesos de inclusión de comunidades afrocolombianas en Colombia, el estudio realizado por el Centro de Memorias Étnicas de la Universidad del Cauca, "¿Cómo nos ven, cómo nos representan? Invisibilidad/visibilidad de la afrocolombianidad en los materiales de la educación prescolar en Bogotá" (2011), da cuenta de un racismo latente en los procesos de formación de menores en la escuela pública de la capital. Al convertirse en uno de los principales receptores de población desplazada por la violencia, la ciudad de Bogotá ha acogido a miles de afrocolombianos que han tenido que movilizarse desde el Pacífico sur, el Urabá chocoano y el norte del Cauca, principalmente. Desde luego, esta situación se ve reflejada en las escuelas públicas que reciben a los niños y niñas provenientes de esas regiones y que, pese a la implantación de la CEA, son víctimas del racismo estructural reproducido en esos espacios.

Como se sabe, las instituciones académicas (con mayor intensidad las públicas) funcionan como reproductoras del discurso del Estado. Las escuelas, al menos en Colombia, se han encargado de la formación del ciudadano y de articular en los estudiantes las representaciones sociales y comportamientos que se consideran adecuados. La puesta en marcha del estudio "¿Cómo nos ven…" y la campaña "Yo no me llamo negrito" no sólo son útiles en el rastreo de las prácticas racistas, sino que apuntan a su desactivación por medio de la deconstrucción del discurso hegemónico.

En el segundo capítulo del libro, "Aproximación al estudio de redes transnacionales de defensa y prácticas de derechos humanos: análisis de la incidencia de la ONIC en la Organización de las Naciones Unidas. El caso del desplazamiento forzado de los Pueblos Indígenas Embera", Mónica N. Acosta examina la acción colectiva promovida por actores sociales que desde ámbitos locales formulan y buscan hacer valer sus reivindicaciones incorporando una dimensión transnacional, como respuesta a los cambios en las restricciones políticas, los aspectos puramente coyunturales, las oportunidades políticas e incluso los aspectos accidentales de estas (Tarrow, 1998). Con base en lo anterior, la autora afirma que algunos pueblos indígenas colombianos, representados por organizaciones indígenas de carácter re-



Aunque la participación de los pueblos indígenas en la ONU se encuentra aún limitada a algunos espacios específicos, la escena internacional se ha convertido en uno de los medios para visibilizar su situación de derechos humanos y presionar a los gobiernos en el cumplimiento de sus obligaciones, desde afuera. En esta imagen se observa la instalación, por parte del experto Edward John, del undécimo período de sesiones del Foro Permanente para las Cuestiones Indígenas, el 7 de mayo de 2012, en la sala de la Asamblea General de la ONU en Nueva York. Espacio que ha sido utilizado por una gran cantidad de organizaciones indígenas, ONG, gobiernos e instituciones académicas para el diálogo amplio sobre los asuntos indígenas.

Fuente: fotografía de Norey Quigua.

gional, nacional y transnacional, se encuentran inmersos en redes transnacionales de derechos humanos, debido a que los canales con el Gobierno no funcionan correctamente y en muchos casos se encuentran bloqueados, lo cual convierte a la escena internacional en el medio apropiado para atraer la atención hacia los asuntos que defienden (Keck y Sikkink, 1998: 32).

Así por ejemplo, Acosta expresa que la ONIC ha realizado diversas estrategias de alianza con ONG de derechos humanos, creando "normativas híbridas" (Merry, 2007: 3) entre cultura y derechos e insertándose en redes transnacionales de derechos humanos. Igualmente, ha hecho *lobby* ante diversos organismos internacionales con el fin de visibilizar la situación de derechos humanos de los Pueblos Indígenas ante la comunidad internacional y presionar al Gobierno colombiano en el cumplimiento de sus obligaciones, desde afuera. De esta manera, se desarrolla el modelo de influencia de *boomerang,* característico de las redes transnacionales de defensa (Keck y Sikkink, 1998: 31-32).

Por lo tanto, el capítulo presenta un caso colombiano, a partir del cual analiza cómo las redes transnacionales de defensa y las prácticas de derechos humanos de la ONIC, y su interacción con el gobierno y la ONU, incidieron en la visita y el análisis de la situación de desplazamiento forzado de los Pueblos Indígenas, en particular la del pueblo Embera, por parte de los relatores especiales sobre Pueblos Indígenas.

A este efecto, la autora toma principalmente como referente lo expresado por Margaret E. Keck y Kathryn Sikkink sobre las "redes transnacionales de defensa" y lo expuesto por Sally Merry respecto a las prácticas de los derechos humanos.

Con relación a las herramientas metodológicas, la autora utilizó la técnica de la entrevista etnográfica, por medio de la cual realizó entrevistas con diferentes actores del nivel nacional e internacional, funcionarios de ONG y líderes indígenas. Así mismo, privilegió la técnica de la observación participante en varios espacios nacionales e internacionales y llevó a cabo un análisis documental, haciendo uso del Resumen Analítico Especializado (RAE) de libros, artículos especializados y publicaciones no académicas sobre protección de derechos humanos, Pueblos Indígenas y escenarios internacionales y mecanismos de protección de sus derechos.



Fuente: Archivo CRIC y caminantes de la palabra que acompañaron la Minga. Impresión Lito Screen y/o Jesús Palechor Arévalo. Celular: 3146032897

En el tercer capítulo, "De la lucha por la tierra al reconocimiento de los derechos humanos: genealogía discursiva del Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC)", Edgar Naranjo identifica aquellos procesos constitutivos y performativos del lenguaje que fueron determinando la identidad política de la primera organización indígena del país, el CRIC. En este sentido, se reconocen los aportes filosóficos e ideológicos del líder indígena Manuel Quintín Lame Chantre y las coyunturas sociopolíticas de la década de 1970 que determinaron, en un primer momento, el proceso constitutivo del discurso de la organización fundado en la lucha por la tierra, la búsqueda de la autonomía y la recuperación del territorio. En un segundo momento, el autor establece que el discurso del CRIC adoptó en sus postulados elementos del discurso de los derechos humanos producto del incremento de la violencia sistemática en la región, por lo que al apropiar esta categoría comenzó a darle una nueva interpretación.

De acuerdo con esto y para consolidar el análisis de este proceso, en el cuerpo del texto se recogen los postulados prácticos del enfoque del análisis político del discurso, propuesto por Chantal Mouffe y Ernesto Laclau con el fin de de-

finir en profundidad los elementos o significados que moldean y constituyen la identidad de un discurso político. Cabe destacar que esta investigación pretende reconstruir la trayectoria histórico-política del CRIC, en la que se aportan nuevas herramientas de análisis para comprender los complejos sistemas de relacionamientos entre individuos y organizaciones sociales, los cuales no pueden llegar a ser comprendidos desde una perspectiva homogénea, estática y delimitada. Para ello se analizaran fuentes secundarias recogidas de una revisión bibliográfica de documentos académicos, institucionales y de la organización indígena. Así mismo, se analizaran las fuentes primarias tomadas de las entrevistas realizadas a líderes indígenas y académicos, los documentos encontrados en el Archivo General de la Nación (AGN), y las cartillas, revistas e imágenes del CRIC.

Por otro lado, el capítulo cuarto, "Lucha contra el narcotráfico, escenario para el surgimiento de un antagonismo. Una mirada desde las dinámicas de espacialidad", de Ana Catalina Rodríguez, analiza la implementación de programas que obedecen a la lucha contra el narcotráfico dentro de los territorios pertenecientes a las comunidades indígenas en la Sierra Nevada de Santa Marta, teniendo en cuenta la interpretación que el Estado ha hecho del territorio, abordando la discusión conceptual sobre el "espacio" propuesta por Wallerstein (1996) y Lefebvre (1974), en contraste con la concepción de territorio presente en las comunidades indígenas. Todo esto para revelar, por medio del análisis político de discurso, los vacíos presentes en la legislación que son fundamentales para la articulación de la hegemonía en Colombia y cómo esta al dislocarse se expresa a través del antagonismo en el caso de las fumigaciones con glifosato (Laclau y Muffe, 1987: 209). Finalmente, este capítulo observará la movilización social que se da al interior de las comunidades indígenas Kogui, Wiwa y Arhuaca, (Tarrow, 1994; McCarthy Zela, 1977; Keck y Sikkink, 2000) y las prácticas sociales de estas, basadas en el fortalecimiento de la palabra y el pensamiento tradicional (ley de origen), como un espacio retórico que conlleva la acción y la emergencia de nuevas formas de acción colectiva.

El encuentro entre estas categorías sobre las dinámicas de la espacialidad y la movilización indígena lleva a que el interés de esta investigación sea definir la doble interpretación que existe en relación con los territorios pertenecientes a las comunidades indígenas, revelar los antagonismos que surgen tras la estatalización del espacio (el caso de las fumigaciones) y analizar los procesos organizativos de las comunidades indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta, a partir de dinámicas como la movilización de recursos, el efecto *boomerang* y el fortalecimiento



El Poporo Quimbaya(301 A.C.) ha sido un símbolo nacional utilizado en varias ocasiones para representar a Colombia internacionalmente. Esta pieza simboliza un recipiente ceremonial para el mambeo de hojas de coca y da muestra de la importancia cultural que dicha práctica tiene para las comunidades indígenas en Colombia. Sin embargo, su utilización como símbolo nacional es contradictoria a la satanización, que desde el Estado, se ha hecho a la hoja de coca.

del pensamiento tradicional y la ley de origen. Por esta razón, la hipótesis de trabajo de la investigación, afirma que el espacio de la nación colombiana es un campo homogéneo sobre el cual se extiende la dominación estatal y que ignora las visiones otras del territorio que surgen al interior de las comunidades indígenas, produciendo así la formación de antagonismos sociales y el surgimiento de nuevas formas de acción colectiva.

En cuanto a las herramientas metodológicas empleadas en este trabajo, encontramos el recurso de la legislación colombiana como fuentes secundarias, dado que se recurrió a la creación de bases de datos jurídicas, en las cuales se consignaron las leyes, normas nacionales y tratados internacionales adoptados por el Gobierno colombiano respecto a la protección de los derechos de las comunidades indígenas y las lucha contra el narcotráfico. También se llevó a cabo un arduo análisis de prensa escrita, investigación bibliográfica y documental, con el cual se buscó esclarecer el discurso en torno a estas dos legislaciones. De la misma forma, se utilizaron fuentes primarias para la recolección del discurso del movimiento indígena –trabajo etnográfico, realización de entrevistas etnográficas a los líderes políticos y personalidades influyentes en la toma de decisión por parte de la Organización Gonawindúa Tayrona– y se hizo consulta de archivos. Siguiendo esto, la pregunta de investigación que se presentó al inicio de esta investigación fue: ¿De qué forma la imposición de ciertas dinámicas espaciales sobre el territorio indígena propició la formación de antagonismos sociales e impulsó la movilización indígena en la Sierra Nevada de Santa Marta y la creación de nuevas formas de acción colectiva?

Finalmente, en el quinto capítulo, “Eclosiones identitarias: interseccionalidad y feminismo(s) en jaque”, Ángela Santamaría reflexiona sobre la acción colectiva de las mujeres en Colombia, teniendo en cuenta la “interseccionalidad” entre variables como género, etnia y clase, en un momento en el cual se abre una estructura de oportunidad política para la coproducción de instrumentos de

política pública con el Gobierno colombiano (Tarrow, 1998). Autoras como Patricia Hill Collins (1991) comienzan a promover el cruce entre las categorías de género, raza y clase a través del movimiento del Black Feminism. El cruce de las categorías permite la producción de unos estudios feministas postcoloniales que deconstruyan las categorías y prácticas del racismo, el sexismo y la opresión de clase. Retomando la categoría de *interseccionalidad*, este trabajo de investigación busca dar elementos de comprensión del funcionamiento de las redes de defensa de los derechos de las mujeres indígenas, a partir del estudio de caso de la Organización Nacional Indígena de Colombia (ONIC).



Las identidades de las mujeres indígenas son hermosamente complejas. Van más allá de lo que la sociedad y el movimiento de mujeres ha imaginado. Esta imagen de una chapaleña, muestra el ejercicio reflexivo y valeroso que las mujeres de esta comunidad están haciendo hoy al mirar su realidad de frente. Mujeres indígenas de Chapala. Fuente: Fotografía de Joshua Koppelman. Disponible en http://www.ens.org.co/index.shtml?s=f&m=d&cmd%5B35%5D=c-1-6aea9fdaf4501c42dd6e28ff78cea17e-2-'Mujeres%20trabajadoras'&v=6aea9fdaf4501c42dd6e28ff78cea17e

La hipótesis de trabajo que guía esta investigación, en términos de Pierre Bourdieu, consiste en afirmar que las redes de defensa legal de derechos diferenciados elaboran sus discursos y prácticas a partir de un "juego de oposición" entre las mujeres indígenas y las mujeres feministas. Esta incompatibilidad con "las otras" es definida en términos culturales. Sin embargo, en el marco del conflicto armado, las "unas" y las "otras" comparten agravios comunes, lo que genera intercambios en términos de repertorios y discursos, a partir de posiciones de creatividad en medio de las fuertes tensiones entre las diversas mujeres y organizaciones.

Bibliografía

Anaya, James (2005), *Los pueblos indígenas en el Derecho internacional*. Madrid, Trotta.

Archila, Mauricio (2001), "Vida, pasión y… de los movimientos sociales en Colombia. Movimientos sociales, Estado y democracia en Colombia", en: *Colombia*, Medellín, Pontificia Universidad Bolivariana.

Cabrera, Sergio (1993), *La estrategia del caracol*, Bogotá, Caracol Televisión.

Chabot, Sean y Duyvendak, Jan Willem (2002), "Globalization and Transnational Diffusion between Social Movements: Reconceptualizing the Dissemination of the Gandhian Repertoire and the 'Coming Out' Routine", *Theory and Society,* Vol. 31, No. 6 (Dic. 2002), pp. 697-740.

D'Anieri, Paul, Ernst, Claire y Kier, Elizabeth (1990), "New Social Movements in Historical Perspectiva", *Comparative Politics,* Vol. 22., No. 44 (Jul., 1990), pp. 445-458.

De Moulin, David (2010), "Trasformación de las solidaridades transnacionales: de redes militantes hacia campos globalizados. El caso de la defensa de las poblaciones indígenas", en: Santamaría, Ángela y Brett, Roddy (2010), *Jano y las caras opuestas de los derechos humanos de los pueblos indígenas*, Bogotá, Editorial Universidad del Rosario.

Della Porta, D. y Kriesi, H. (2002), *Social Movements in a Globalizing World*, New York, Macmillan.

Fukuyama, Francis (1989), *El fin de la historia*. Disponible en http://es.scribd.com/doc/7253875/Francis-Fukuyama-El-Fin-de-La-Historia.

Hill Collins, Patricia (1991), *Black Feminism Thought: Knowledge, Consciousness and politics of empowerment*, New York, Library of Congress.

Keck, Margaret E. y Sikkink, Kathryn (2000), *Activistas sin fronteras. Redes de defensa en política internacional*, México, Siglo Veintiuno Editores, primera edición en español.

Laurent, Virgine (1999), *Comunidades indígenas, espacios políticos y movilización electoral en Colombia, 1990-1998*, Bogotá, ICANH.

Lefebvre, Henri (1974), *La production de l´espace*, París, Anthropos.

Lemaitre Ripoll, Julieta (2009), *El Derecho como conjuro: fetichismo legal, violencia y movimientos sociales"*, Bogotá, Universidad de los Andes.

Merry, Sally Engle (2007), *The practice of human rights: tracking law between the global and the local*, New York, Cambridge University Press.

Mouffe, Chantal (1999), *El retorno de lo político*, Barcelona, Paidós.

Nye, Joseph y Keohane, Robert (1971), "Transnational Relations and World Politics: An Introduction, International Organization", *Transnational Relations and World Politics*, Vol. 25, No. 3, (verano de 1971), pp. 329-349.

Santamaría, Ángela y Brett, Roddy (2010), *Jano y las caras opuestas de los derechos humanos de los pueblos indígenas*, Bogotá, Editorial Universidad del Rosario.

Spivack, Gayatri (1998), "¿Puede hablar el subalterno?", *Revista Orbis Teritius,* Vol. III, La Plata, Argentina, Universidad Nacional de la Plata.

Tarrow, Sidney (1999), *El poder en movimiento*, Madrid, Alianza Editorial.

Torfing, Jacob (1998), "Un repaso al análisis del discurso", en: Laclau, Ernesto, Mouffe Chantal, Torfing, Jacob y Zizek, Slavoj *Debates políticos contemporáneos*, México, Plaza y Valdés.

Wallerstein, Immanuel (1996), *Abrir las Ciencias Sociales*, Siglo XXI Editores.

Zibechi, Raúl (2003), "Los movimientos sociales latinoamericanos: tendencias y desafíos, *Observatorio Social de América Latina (OSAL),* No. 9, Buenos Aires, Clacso.

Zizek, Slavoj (2008), *En defensa de la intolerancia*, Madrid, Sequitur.

Del "Colombian dream" a la "Barbie negra": lenguaje, racismo y hábito

Pedro Rojas-Oliveros*

Una sociedad es racista o no lo es
Frantz Fanon

Introducción e itinerario

El estudio que se propone en este capítulo es acerca del racismo en Colombia. Desde luego, es un tema que podría juzgarse como "general", "complicado" o "demasiado abstracto". No me ocupo, al menos específicamente, de luchas legales, campañas mediáticas o cruzadas internacionales que ataquen la discriminación racial; tampoco me detendré sobre grandes foros y organizaciones supranacionales que toman la bandera de la lucha antirracista en el Sistema Internacional. Lo que me ocupa es una cuestión de discursos racistas en Colombia,[1] esto es, las representaciones que sobre las personas de piel negra se tienen en el país. Así también, se trata de rastrear las maneras en que esas representaciones han sido constituidas, instrumentalizadas y mantenidas en el proyecto de Estado-Nación

---

* Politólogo de la Universidad del Rosario. Investigador junior del Centro de Estudios Políticos e Internacionales y profesor auxiliar de la asignatura Movimientos Sociales y Luchas Políticas, de las facultades de Ciencia Política y Gobierno y de Relaciones Internacionales de la Universidad del Rosario. Correo electrónico: rojaso.pedro@ur.edu.co.

[1] Es importante entender desde ahora que cuando me refiero a discurso(s) no lo hago simplemente teniendo en cuenta los actos de habla, sino todos los complejos relacionales que constituyen los discursos como productos de una sociedad jerarquizada donde la diferencia desempeña un rol fundacional. Al respecto vale la pena revisar el trabajo de Jacob Torfing, "Un repaso al análisis del discurso", donde expone: "… el discurso no se limita al material escrito o hablado (libros, oratoria, películas, etc.) sino que incluye toda suerte de prácticas significativas que pueden o no implicar la manipulación de objetos físicos. Como tal, el discurso tiene tanto aspectos lingüísticos como extralingüísticos" (1998: 40).

y sus diferentes etapas (definidas particularmente en este estudio como *momentos históricos*), principalmente desde la adscripción al discurso del multiculturalismo. Por otro lado, propongo un estudio sobre prácticas y discursos también, pero de líderes sociales, profesores y organizaciones que apuestan por la deconstrucción de esos otros discursos hegemónicos y racistas. En concreto, se trata de estudiar:

1. La manera en que un discurso sobre la clasificación social en términos raciales hace parte de la conformación del Estado-Nación colombiano. La subalternización de la alteridad (lo no europeo) y la distribución poblacional durante la conquista y la colonia instalan los dispositivos de ese discurso[2] (allí, la esclavitud es trascendental). Por otro lado,la "influencia europea" (Múnera, 2005) activa esos dispositivos durante la conformación de la República y produce una representación de las poblaciones afrodescendientes. Es necesario un acercamiento a la definición del racismo para desarrollar esta idea.
2. El multiculturalismo, como el discurso que recientemente adoptó el Estado colombiano para el reconocimiento de la población subalterna y que se manifiesta en una diversidad de iniciativas legales que definen, sitúan y trazan límites a la alteridad (en el caso particular de las "comunidades afrocolombianas", la Ley 70 de 1993). El argumento en esta parte es que, pese a su alusión oficial, el multiculturalismo no tiene resultados sobre la discriminación racial ya que su apuesta es por la etnización de las poblaciones negras (Restrepo, 2002; Wade, 2011), lo que abstrae la cuestión de la raza y refresca una representación de esta a partir de la homogenización de un "Otro simbólico" (Zizek, 2002). Mientras en el discurso desde el poder se insiste en la igualdad de las etnias en Colombia, la constante alusión en el lenguaje social *desde* la centralidad blanco-mestiza produce representaciones basadas en el prejuicio construido desde la colonia y reproducido en la República.

---

[2] En una entrevista realizada por Alain Grosrichard a Michel Foucault en 1977, este último explica que la categoría de dispositivo debe entenderse desde tres perspectivas. En primer lugar, como un "conjunto heterogéneo de elementos" (discursos, instituciones, instalaciones arquitectónicas, leyes, medidas administrativas, enunciados científicos, proposiciones filosóficas, morales, etc.). En segundo lugar, como "la naturaleza del vínculo entre elementos", esto es, la red que se constituye entre estos. Por último, como una "formación que en un momento histórico dado responde a una urgencia" (Grosrichard, 1977).

3. El estudio realizado por el Centro de Memorias Étnicas de la Universidad del Cauca, "¿Cómo nos ven, cómo nos representan?, invisibilidad/visibilidad de la afrocolombianidad en los materiales de la educación prescolar en Bogotá", y la campaña consecuencia de este, "Yo no me llamo negrito", dentro de las escuelas públicas de Bogotá. El estudio da cuenta del entorno escolar de los niños afro en situación de desplazamiento en la Capital. La idea aquí es que las instituciones educativas (principalmente las públicas) funcionan como dispositivo de reproducción del discurso sobre el ciudadano colombiano (Castillo y Sánchez, 2003). La apuesta por afectar esos discursos hegemónicos y deconstruir sus categorías racializadas se entiende como una resistencia, una acción concreta frente al problema del racismo en el país (Castillo y Caicedo, 2012).

Racismo, lenguaje, representaciones y cultura[3]

Para Stuart Hall, "en el proceso de sentido dentro de la cultura" encontramos dos sistemas, relacionados, de representación: el primero "nos permite dar sentido al mundo mediante la construcción de un conjunto de correspondencias o una cadena de equivalencias entre las cosas –gente, objetos, eventos, ideas abstractas, etc.– y nuestro sistema de conceptos", mientras que el segundo "depende de la construcción de un conjunto de correspondencias entre nuestro sistema de conceptos, o mapas conceptuales y un conjunto de signos, organizados o arreglados en varios lenguajes que están por, o *representan* esos conceptos". Así entonces, "la relación entre las 'cosas', 'conceptos' y signos está en el corazón de la producción de sentido dentro de un lenguaje" (Hall, 1997: 18. El énfasis es añadido). Por ende, entiendo que el lenguaje desempeña, en esta idea sobre las representaciones, un lugar central ya que a través de instituciones como la escuela o el Derecho, como también por medio de la literatura, el arte y los medios de comunicación, se constituyen representaciones hegemónicas que son introducidas dentro de los signos comunicacionales de las relaciones sociales (la vieja idea de la afirmación, la repetición y el contagio de Gustave Le Bon). Esto quiere decir que "el lenguaje no es una mera reflexión de la realidad. Más bien, al hablar de la realidad la construimos, y el habla, por inconsciente que sea, es

[3] El tema de la cultura no establece un punto central en esta entrega; sin embargo, su referencia será constante (de manera directa o indirecta), ya que tiene mucho que ver con la cuestión de la producción del lenguaje y las representaciones.

parte de esta construcción. Lo dicho sólo tiene sentido dentro de un mundo al cual remite" (Lobo y Morgan, 2005: 36).

Bajo estas premisas, propongo que en Colombia existe una serie de representaciones de las personas de piel negra, constituidas a través de la historia nacional, producidas y reproducidas *desde* los discursos de poder.[4] Estas representaciones pueden ser rastreadas a través de las pistas que encuentro en tres *momentos históricos*[5] donde se crearon y reprodujeron ciertos estereotipos latentes en la "cultura nacional"[6] que constituyeron la identidad del "negro", a saber: la *esclavitud* durante la conquista y la colonia, la *formación de la República* y el autorreconocimiento del Estado como plural étnicamente por medio del *discurso del multiculturalismo*. Esta red de representaciones fue activada por medio de un discurso y un gobierno sobre la clasificación social en términos raciales, pero que hoy funciona de manera automática ya que hace parte de una práctica diaria, del hábito y la costumbre.

Por último, la cuestión de la cultura, la cultura nacional, es abordada lejos del necesario debate tanto epistémico como material. Si algo ha caracterizado a la *posmodernidad* (en el sentido más amplio e impreciso del término), es el constante debate sobre la identidad y la cultura, transgrediendo la idea naturalista de la cultura y la identidad per se. La posición que adopto en este trabajo es sobre la *pertenencia,* la identificación con un discurso y unas representaciones sobre el Estado-Nación colombiano. En palabras de S. Hall: "interpretamos el mundo, o le damos sentido, aproximadamente de la misma manera. Esto es lo que de hecho entendemos cuando decimos que 'pertenecemos a la misma cultura'" (Hall, 1997: 20), lo que tiene especial influencia en el estudio del racismo, pues se trata de cómo damos sentido a la alteridad.

---

[4] Vale la pena aquí recordar a Foucault y su idea de que "el discurso –el psicoanálisis nos lo ha mostrado no es simplemente lo que manifiesta (o encubre) el deseo; es también el objeto del deseo; pues –la historia no deja de enseñárnoslo– el discurso no es simplemente aquello que traduce las luchas o los sistemas de dominación, sino aquello por lo que, y por medio de lo cual se lucha, aquel poder del que quiere uno adueñarse" (Foucault, 1999: 15).

[5] Por *momentos históricos* me refiero a determinados procesos en la historia del Estado-Nación colombiano. Es decir, no sólo como períodos de tiempo, sino también como un conjunto de hechos y sus consecuencias en el tema que se va a tratar.

[6] Sobre la cultura nacional y la nación colombiana, vale la pena revisar el trabajo de Gregory Lobo, "Colombia: Algo diferente de una nación", donde se expone la idea de que en nuestro contexto, la nación se entiende como una posibilidad de, como un discurso ideológico, "un querer por la tierra" (Lobo, 2009: 119).

Un relato de varias voces

Además del estudio histórico y conceptual, el diálogo con dos personas hace parte fundamental de este escrito. Las entrevistas realizadas a Juan de Dios Mosquera[7] y a Elizabeth Castillo,[8] además del diálogo constante de personas que serán identificadas cuando intervengan en el texto, sirven como referente importante para traslapar la generalidad del racismo en Colombia a la particularidad de la escuela y el hábito. Desde luego, la responsabilidad de las propuestas hechas en este estudio es del autor, pero debo reconocer que en gran parte nacen del diálogo con estas personas, de adentrarme en su trabajo proponiendo, de manera implícita o explícita, la respuesta a estas tres preguntas lo suficientemente amplias –una foto panorámica– para el estudio de un discurso transversal en todos los campos sociales de Colombia: *¿Cómo se configuraron las representaciones racistas en el país? ¿De qué manera se han reproducido e institucionalizado? ¿Cómo el discurso multicultural adoptado por el Estado colombiano durante la década del noventa ha reafirmado la exclusión fundacional?*

La crítica, además de la amplitud, respecto a las preguntas que formulo podría limitarse en la idea de suponer, de dar por hecho, el discurso de la exclusión en Colombia. Al respecto, Juan de Dios Mosquera, líder del Movimiento Nacional Cimarrón, tiene una buena respuesta:

> La población española y después la población mestiza [...] se acostumbraron a ver a la persona afrodescendiente, al llamado negro, fuera de su sociedad porque la sociedad la conformaba exclusivamente el español y después la población mestiza. La gente afro y la gente indígena estaban fuera, todavía hoy estamos fuera y ahí una idea, por ejemplo, se habla de inclusión lo que significa que estamos fuera, se habla de integración, significa que estamos fuera. (Entrevista a Juan de Dios Mosquera, Bogotá, marzo de 2012)

---

[7] Fundador y líder del Movimiento Nacional por los Derechos Humanos de los Afrocolombianos Cimarrón. Profesor, conferencista. En 2010 fue candidato a la Cámara de Representantes. Su "énfasis" político y académico, además de permitir un diálogo con la propuesta de este texto, da cuenta también de una extensa trayectoria en la representación de los afrocolombianos. Entrevista realizada el 8 de marzo de 2012 en el centro de Bogotá.

[8] Profesora e investigadora de la Universidad del Cauca. Magíster en Psicología Social Comunitaria. Coautora de la investigación "Cómo nos ven...", sobre representaciones de los niños y niñas afrocolombianos en la escuela pública de Bogotá. Entrevista realizada el 23 de marzo de 2012 en las afueras de Popayán.

Sobre "el Colombian dream" y la exclusión fundacional: una definición del racismo y la subalternización de las comunidades negras en Colombia

El blanco está preso en su blancura.
El negro en su negrura.
Frantz Fanon

En el desarrollo de la historia del Estado-Nación colombiano es posible situar momentos específicos en los cuales, por iniciativa oficial, se han tomado decisiones que pueden leerse como intentos de *reparar* situaciones consideradas como aisladas (esclavitud, segregación en la educación o en el espacio público, invisivilización, etc.), pero que en realidad develan un racismo de "costumbre" (Segato, 2006: 5). Veamos.

El pasado 7 de diciembre de 2011, la revista de variedades *¡Hola!* (española, pero con ediciones locales en diferentes países del mundo), publicó en su versión original una nota social acompañada de una fotografía que causó malestar general en las organizaciones de afrodescendientes colombianos y que tuvo cierta resonancia en otros medios masivos. La nota reseñada como "Las mujeres más poderosas del valle del Cauca, en Colombia, en la formidable mansión hollywoodiense de Sonia Zarzur, en el Beverly Hills de Cali" se acompaña de una fotografía en la que es posible apreciar a las cuatro generaciones de mujeres Zarzur (muy influyentes en "la alta sociedad vallecaucana") en la terraza de su "hollywoodiense" casa, y al fondo, sobre los visos de la ciudad de Cali, dos empleadas negras con las bandejas de té, atentas para servir a sus "patronas" y mostradas (como la casa, el jarrón, la vajilla y los muebles) a manera de propiedades, testigos mudos del poder de estas mujeres.



Fuente: imagen tomada de la Revista Hola (versión española), No. 3514 del 7 de diciembre de 2011

Con excusa pública incluida, la familia Zarzur intentó sanar el impase y dejar de lado las acusaciones de racismo y discriminación lanzadas por fundaciones y otros medios que, aprovechando la reciente aprobación de la Ley contra la Dis-

criminación por parte del Congreso colombiano, condenaron la publicación y pidieron sanciones legales para los editores de la revista.

Tanto la publicación como las reacciones que suscitó sirven para poner sobre la mesa el debate del racismo en Colombia: ¿Es la nuestra una sociedad donde en los imaginarios sociales aún se encuentra consignada la idea de una clasificación social estratificada en términos raciales? ¿La crónica de la revista revela una actitud estructural, una especie de código genético nacional excluyente?, o ¿se trata, en cambio de un hecho aislado, que no puede ser generalizado y al que no debe dársele más importancia que a cualquier otra impertinencia editorial?

Racismo y costumbre: "Una sociedad es racista o no lo es"

En un reciente ensayo de Peter Wade (2011) donde realiza un estudio sobre la relación entre el multiculturalismo y el racismo, el autor plantea una cuestión que no logra desarrollarse en el texto, pero que considero fundamental para abordar el tema del racismo en Colombia. Wade explica que el concepto de raza no ocupa un lugar primordial en "los discursos dominantes" de los países de América, citando a renglón seguido al sociólogo E. F. Fraizer quien comenta sobre esta situación en el Brasil de la década de 1940: "parece haber un acuerdo implícito entre todos los sectores de la población para no hablar de la situación racial". Para Wade esta premisa no es posible traslaparla a Colombia, ya que según el antropólogo inglés, en el país "es relativamente común oír, en el habla popular, referencias a la *raza negra* o a una persona de *raza india* o de *raza blanca* –lo que no equivale a una discusión acerca de la situación racial, pero tampoco indica un silencio total al respecto" (Wade, 2011: 20-21. El énfasis es añadido).

Precisamente, aunque "el habla popular" no *equivale* a una discusión pública al respecto, considero que vale la pena señalar la manera en que se hace referencia a la raza en el lenguaje cotidiano. La identificación constante de las personas de piel negra por medio de las palabras "negro" o "negrito" no denota que existan unas discusiones sobre el tema de la raza en el país, sino que más bien sitúa el común reduccionismo que se hace de estas personas a través del signo de su color de piel. Sobre el tema, Juan de Dios Mosquera interroga: "¿De dónde salió eso de […] que a ti en la calle en vez de decirte señor o caballero, entonces la gente te llama negro y tú respondes 'señor'? A ti te dicen negro y tú dices 'señor'. Porque crees que así te deben decir […] ¿De dónde salió eso?" (Entrevista a Juan de Dios Mosquera, Bogotá, marzo de 2012).

Mi propuesta es que aquel constructo donde la enunciación de las personas de piel negra es reducida al prejuicio fenotípico tiene su génesis en dos *momentos históricos*: el primero es la época de la esclavización y el segundo es la formación del Estado-Nación colombiano, particularmente la constitución de la representación del ciudadano. Como se sabe, esta propuesta no es novedosa y más bien responde a aquella expresión popular de "descubrió que el agua moja". Lo que intento mostrar realmente, es que pese a todas las iniciativas estatales e internacionales (Convenio 169 de la OIT, Constitución de 1991, Ley 70, CEA, Ley Antidiscriminación, sólo por citar algunas), la discriminación racial en Colombia es una cuestión estructural que ha hecho profunda raíz en las representaciones sociales cotidianas, manifestadas principalmente en el lenguaje.

La invención del negro: desde que estamos en nuestros primeros años de formación, recibimos el mensaje de que "los negros fueron traídos de África" a través de la práctica de la esclavitud. Entendemos a "los negros" como algo anterior a la esclavización. Incluso recibimos también algunas pistas sobre los lugares de los que fueron "traídos", las costumbres y ritos de la "cultura negra". Sin embargo,

> Eso es una gran mentira. En África no existían los negros, ni las negras, ni los negritos. En más de cinco mil lenguas entre Senegal y Angola no se usaba el nombre de negro [...] (la verdad es) que cuando los europeos llegaron a África a organizar el negocio de la esclavización lo primero que hizo el europeo fue negarle a las africanas y africanos la condición humana: Usted es un animal. Animalizan nuestros ancestros, ese concepto es fundamental para el tema del racismo. Animalizan los ancestros africanos, los encadena, los secuestra en África y acá en América los recrea, los inventa. De esa persona que tenía la piel negra y llegaba encadenado, el europeo inventa un ser en América al que llama negro. (Entrevista a Juan de Dios Mosquera, Bogotá, marzo de 2012.

La invención del "negro", el establecimiento de la diferencia y el otorgarle a esa diferencia un papel protagónico son características de la construcción del prejuicio. Para Segato: "el prejuicio racial [...] necesita y se alimenta de la diferencia, es decir, de la producción de otredad a partir de trazos visibles que puedan ser fijados como indicación de otras –supuestas– diferencias no visibles. En otras palabras, el prejuicio se nutre de la constante otrificación del prójimo"

(Segato, 2006: 3). De esta manera, la sociedad colonial es configurada a partir del rol fundamental de la diferencia. Esto es, la constitución de un "nosotros" (blanco-mestizo), bajo influencia del ciudadano europeo: masculino, blanco (o blanqueado), letrado, terrateniente, católico, etc., frente, o mejor sobre, un "ellos" (los excluidos) incivilizado, salvaje, bárbaro, expectante de ser evangelizado, corregido y, al fin, civilizado.

Como trataré de mostrar más adelante, esa división social que se configura en la colonia es reproducida por las élites criollas que, debido a su estrecha relación y a la influencia que ejerce el pensamiento europeo del siglo xix sobre estas, tendrá como resultado la representación del ciudadano de la naciente República a través de esa diferencia. Esta se aprecia como la génesis del racismo en el Estado colombiano, ya que da muestra de la manera en que es culturalmente establecido, primero a través de un discurso religioso-racial donde los europeos y criollos son revestidos de un capital racial positivo, mientras los negros e indígenas son instalados en la base de la pirámide social. Posteriormente, la imbricación de ese discurso en el del Estado no necesita "atribución explícita de valor diferenciado", sino que más bien "opera sin nombrar", haciendo de la discriminación racial una práctica establecida, automática, acostumbrada y por eso mismo, difícil de identificar (Segato, 2006: 5). Sin embargo, esas alusiones raciales en los discursos cotidianos a los que se refiere Wade, dan cuenta de una manifestación latente de la costumbre de la diferencia racial ya que es posible advertir que en Colombia la manera en la que se enuncia "lo negro" tiene una relación directa con lo anteriormente descrito.[9]

"El Colombian dream"

La película colombiana de 2005, *El Colombian dream* (escrita y dirigida por Felipe Aljure), es novedosa, no sólo por su forma narrativa o su técnica visual, sino porque pone de manifiesto una serie de características de la colombianidad, pero no en un sentido patriota (o patriotero), como tampoco desde un enfoque victimista (lo que Ospina y Mayolo bautizaron como la "pornomiseria").[10] En

[9] Gregory Lobo y Nick Morgan realizan un trabajo muy útil para ver esta relación. Su propuesta es que el lenguaje no sólo denota una construcción social anterior, sino que también "produce realidad" (Lobo y Morgan, 2005).

[10] Término popular en la década del setenta del siglo anterior para caracterizar la producción cinematográfica que se vale de la pobreza y la miseria colombianas con el ánimo del reconocimiento internacional.

las primeras escenas, el narrador (recordemos que se trata de un "niño abortado hace 14 años") da cuenta de la historia de su tía, dueña de un bar homónimo al filme, así: "como no le dieron visa para los Estados Unidos, el *American dream* se le hizo esquivo y armó su propio dream en Colombia, el *Colombian dream*". El hecho, además de representar una típica característica del colombiano contemporáneo (el deseo de salir del país e intentar "mejor suerte" en otro lugar), nos sirve también como referencia de una característica histórica. Para este personaje, la tía, la significación que tienen los Estados Unidos es clara: un lugar donde realizar el sueño americano y todo lo que este implica desde la concepción del desarrollo material. Sin embargo, ante la imposibilidad de salir del país ¿por qué abandonar el *dream*?¿Por qué no materializarlo en Colombia? ¿No se parece este al sueño de los fundadores de la República?

Para el historiador cartagenero Alfonso Múnera, volver a los textos de las élites criollas es clave para entender la manera en que se fundó e imaginó el proyecto político nacional. A través, por ejemplo, de los textos de Francisco José de Caldas y de José María Samper, es posible extraer las nociones y prejuicios por medio de las cuales se cimentó la entonces naciente República (Múnera, 2005). Principalmente, se trata de la extrapolación de las sociedades europeas no a Colombia en general, sino a las metrópolis de entonces: Bogotá y Tunja, concibiendo así al resto de la geografía física y humana como meros lugares periféricos donde la civilización y la modernidad no llegaron: "la geografía humana de la nación [...] escindida en dos grandes territorios: los Andes habitados por las razas más civilizadas y superiores, y las costas, las tierras ardientes, las selvas, los grandes llanos, habitados por las razas incivilizadas e inferiores" (Múnera, 2005: 26).

Podemos empezar a intuir aquí la manera en la que "la raza" fue creada e instrumentalizada, sirviendo como exterior constitutivo de la metrópoli. La representación de José María Samper de Francisco José de Caldas, para continuar haciendo referencia al trabajo de Múnera, obedece a un discurso que será fundacional de la República en el siglo XIX, pero que ha sido creado por Europa con el ánimo de imponer un "patrón de clasificación social que apela a una supuesta distinción y jerarquía de orden biológico entre los europeos y los no europeos" (Restrepo y Rojas, 2010: 118).[11]

Los directores Carlos Mayolo (+) y Luis Ospina realizaron una crítica al respecto, especialmente en su cortometraje de 1978 "Agarrando pueblo".

[11] Aunque la cita remita a un trabajo realizado por Eduardo Restrepo y Axel Rojas ("Inflexión de colonial:



Esta alegoría, empleada por Edmundo O'Gormann en su obra *La invención de América,* da buena cuenta de la manera en que el pensamiento particular europeo influyó en la constitución de las nacionalidades americanas para reproducirse a sí mismo. Así como en la imagen Europa aparece haciendo referencia a "la realeza", el grupo humano socialmente superior, que detenta el poder epistémico, político y económico, el resto de continentes aparecen representados como periféricos, descritos a partir de una particularidad (prejuicio), supeditados al poder "real". Esto es, precisamente, lo que ocurre con la obra de las élites: Bogotá y Tunja disfrazadas con las ropas y joyas de la realeza, mientras los otros territorios nacionales, periféricos, "salvajes", "violentos", aparecen apenas completando la alegoría, al igual que las empleadas de las Zarzur, testigos mudos del poder. En palabras de Múnera: "los Andes funcionaban como centros simbólicos de una nación que había sido diseñada con los elementos de una tradición aristocrática y religiosa [...] (lo que) llevó a las clases altas criollas a la construcción de un modelo de nación excluyente, que dejaba por fuera a la inmensa mayoría de sus habitantes, que les negaba por tanto a éstos el ejercicio de los más elementales derechos de la ciudadanía" (Múnera, 2005: 106-107).

Pero este lugar privilegiado que Múnera le otorga a las élites andinas no aparece por azar. Para Benedict Anderson, existe una relación explícita entre el desarrollo de la prensa escrita y la literatura (el desarrollo de la imprenta) y la trascendencia de la lengua para la identificación nacional (Anderson, 1993: 32).[12] Precisamente, la prolífica bibliografía de las élites andinas durante el siglo XIX

fuentes, conceptos y cuestionamientos", 2010), se refiere al estudio que hacen los autores sobre la obra del sociólogo peruano Aníbal Quijano y sus aportes a la investigación social latinoamericana contemporánea por medio del concepto de "raza".

[12] La alusión al texto de Anderson, *Comunidades imaginadas* se ha convertido en un lugar común en los estudios de la nación, de la identidad y de la etnicidad en los últimos años. Aquí su aporte radica en que, como lo expone Eduardo Restrepo, analiza la etnicidad y la nación "como un hecho social intersubjetivo cuya inteligibilidad debe hallarse en las condiciones de su aparición y en los procesos de su transformación; éstos abarcan, además de factores 'objetivos', las representaciones 'intersubjetivas'" (Restrepo, 2004: 22).

va a servir de marco para la producción de una representación nacional. En esta manera de "imaginar" la sociedad de la República en formación se van a producir y reproducir diversos discursos que van a traslapar a la situación particular del país, ciertos supuestos e ideas desarrolladas en Europa por los estudiosos de las ciencias naturales y sociales que, partiendo de una división racial de la humanidad, le atribuían (por supuesta naturaleza), ciertas condiciones a los grupos humanos diferenciados.

"El *Colombian dream*" de aquella época no apuntaba específicamente a traer el desarrollo material, sino que apostaba por ganar la legitimidad de las metrópolis europeas. Frédéric Martínez (2001) y el mismo Múnera (1994) realizan un juicioso estudio acerca de la influencia que sobre las élites criollas tuvo el pensamiento europeo, a través no sólo de la lectura de la literatura proveniente de estas latitudes y del aprendizaje del francés y del alemán; el viaje de los jóvenes criollos hacia Europa desempeñaba un capital central en su formación personal e intelectual:

> Esta tradición del viaje a Europa la inauguraron dos de los pensadores más influyentes de principios del siglo XIX: José Ignacio de Pombo y Juan García del Río. Ambos, además, explicaron este peregrinaje como decisivo en la formación de la *personalidad criolla.* Debió ser inevitable para los intelectuales de la elite social y política de Colombia, preocupados por la composición racial de su país, seguir con atención los escritos sobre las razas, que en la Europa del siglo XIX era uno de los temas centrales de los debates científicos. (Múnera, 2005: 30. El énfasis es añadido)

Así, el papel de la categoría de "raza" para los criollos puede leerse de dos maneras: por un lado, la influencia obvia que va a tener sobre ellos por el hecho de ser el tema *de moda* en la Europa de la época, y por el otro, considerar que los determinismos geográficos y raciales establecidos por los estudios de las obras de Leclerc, Linneo y Camper, entre muchos otros, podrían traslaparse a la situación de la República, en cuanto explicaba la ruptura socioeconómica latente: los centros económicos e intelectuales ubicados en los Andes y poblados, mayoritariamente, por blancos y mestizos, y otras zonas periféricas, "ardientes", incivilizadas y pobladas por negros, indígenas y mulatos.

La invención de la raza

Vale la pena aquí ir al trabajo de Aníbal Quijano y a la manera en que ha abordado y desarrollado la categoría de "raza", en cuanto producción artificial para la clasificación social a partir de la invención de América: *"El color de la piel fue definido como la marca 'racial' diferencial más significativa,* por más visible, entre los dominantes/superiores o 'europeos', de un lado y el conjunto de los dominados/inferiores 'no-europeos' del otro lado" (Quijano, 2010: 374. El énfasis es añadido).[13] En otras palabras, durante la conquista y el gobierno colonial el color de la piel se convierte en un signo, esto es, en un "valor sociológico" cuya capacidad es la de significar por medio de la atribución, "de una lectura socialmente compartida y de un contexto histórico y geográfico delimitado" (Segato, 2007: 133). La aparente necesidad de lo que Samper llamó el "elemento europeo" radicaba en sustentar la explotación y la (consecuente) eliminación física y cultural de la alteridad. La clasificación social basada en aspectos raciales y étnicos, definidos, claro, desde el *lugar* de enunciación, se convierte en el eje de este patrón de poder que "opera en cada uno de los planos, ámbitos y dimensiones materiales y subjetivas de la existencia social cotidiana y a escala societal" (Quijano, 2000: 342).

Este es el metadiscurso que ocupará el lugar central, la justificación de la explotación y la racialización. Como he mencionado ya, la influencia de los estudios que entonces hacían las ciencias naturales sobre la configuración del sustento racista, es vital, en particular la obra del naturalista sueco Carlos Linneo (o Carl von Linné para el que así lo prefiera), cuyo aporte consistió en traslapar los estudios realizados hasta entonces sobre plantas y animales, a los estudios del hombre, por medio de un sistema de clasificación biológica. Es desde entonces que la teoría social europea adopta las categorías de "sistema" y "clase" para *organizar* a los humanos "a partir de algunas de sus características empíricamente diferenciables", principalmente "en los pareados de riqueza y pobreza, mando

[13] Constantemente, el trabajo de Aníbal Quijano es referenciado, estudiado y/o sustentado por medio de la prolífica bibliografía del colectivo modernidad/colonialidad. Si bien para la elaboración de este estudio han sido (y continuarán siendo) referentes importantes algunos de sus integrantes (Escobar, Castro-Gómez, Dussel, principalmente), la idea no es *suscribir* o servir de apéndice a dichas propuestas. Considero, como he expuesto, que el tema del racismo es fundamental para la aprehensión y la lectura de las dinámicas de poder históricas de Colombia. La apuesta por lecturas diversas y propuestas para el debate del tema, precisamente, debe radicar en la diversidad y no en la reproducción de ciertas tesis. El trabajo de Quijano es muy rico en propuestas ni en claves históricas. Aunque de cierta manera haya sido cooptado por el colectivo modernidad/colonialidad, al que él mismo pertenece, esto no debe aislarlo de otro tipo de lecturas.

y obediencia". Evidentemente, la división social basada en lo fenotípico tiene durante la conquista y la colonia un sustento de explotación. El sistema económico que empieza a dibujarse entonces pone de manifiesto unas relaciones de dominación particulares y "la atribución de las nuevas identidades sociales resultantes y su distribución en las relaciones del poder mundial capitalista, se estableció y se reprodujo como la forma básica de la clasificación societal universal del capitalismo mundial, y como el fundamento de las nuevas identidades geoculturales y de sus relaciones de poder en el mundo" (Quijano, 2010: 364 y 374).

El tráfico de millones de africanos al "nuevo continente" no se puede explicar de otra manera, sino a través de la necesidad de los europeos de explotar regiones y elementos que habían constituido un punto ciego en la colonia. En la parte IV de su ensayo sobre la sociedad colombiana, José María Samper explica la introducción de la esclavización en América, de la siguiente manera:

> ¿De dónde surgió la necesidad de implantar la esclavitud en Hispano-Colombia? Evidentemente de las exigencias de la colonización y las condiciones de las razas americanas. En la época en que el ilustre Las Casas (hombre de gran corazón, pero espíritu poco previsor y lógico) se hacía el generoso defensor de los indios, esclavizados y exterminados por la conquista. España, como todos los pueblos de Europa, tenía la preocupación de que el oro y la plata constituían la base y aun la esencia de toda riqueza. Se habían agotado ya todos los tesoros auríferos amontonados por los soberanos y caciques indios, como objetos de adorno y curiosidad, y escaseaban mucho las famosas huacas. Era, pues, necesario emprender la explotación formal de los inmensos depósitos o placeres de los ríos, arroyos y torrentes de Colombia, en primer lugar, y luego acometer el laboreo de minas de oro y plata, que exigían trabajos considerables, permanentes y costosos. (Samper, 1986: 66)

La referencia a de Las Casas se basa en su ya famosa máxima "Salvemos de la ruina a las razas indígenas, y para hacer frente a las exigencias de la colonización, de la explotación minera sobre todo, importemos una raza fuerte para el trabajo bajo climas tropicales: importemos negros africanos, en calidad de esclavos", y así fue, la *inserción* de un nuevo elemento social en las dinámicas coloniales se hizo por medio del tráfico indiscriminado de africanos en un contexto nada afortunado para ellos. Mientras que la defensa de los asuntos de los "indios" era

liderada por de Las Casas, y se empezaba a configurar ya el discurso criollo,[14] los esclavos no constituían un sujeto social, todo lo contrario, debido a lo que Samper y de Las Casas llaman "exigencias de la colonización", las naciones africanas que arribaron (palabra muy sutil para describir tan despiadado proceso) al "nuevo mundo" se redujeron a objeto, una posesión sin voz, una herramienta de trabajo y servilismo para la explotación de recursos y el mantenimiento de las haciendas de los patronos. Lo que aquí intento resaltar es que durante esta época hay un proceso en el que el discurso hegemónico eurocéntrico logra la activación de diversos dispositivos que ubican a toda una diversidad de gentes en un lugar específico del nicho económico. Es decir, para la época las personas de piel negra no serán consideradas como personas de menor valía para el entramado social, ya que no hacen parte de la sociedad que se configura. Si bien el discurso de defensa de los indígenas, situaba a estos en una especie de lugar intermedio entre la barbarie y la civilización, la esclavitud despojó de toda noción humana a los africanos y a sus descendientes, impidiendo que, aun por medio de la manumisión, pudieran hacerse sujetos de derecho. Sobre esto Juan de Dios Mosquera comenta:

> … en la esclavitud no existían las personas de piel negra, existía el negro sinónimo de esclavo y animal, un negro era una propiedad, un bien mueble, que se mueve. Como propiedad no podía ser nombrado como persona, tratado como persona, considerado persona, ni vivir como persona. El concepto de persona está ligado al ejercicio de los derechos civiles o ciudadanos, en el derecho romano y si un africano esclavizado, un llamado negro era una propiedad no tenía derecho, por tanto no podría ser considerado persona […] Ahí descubrimos nosotros que había surgido el racismo, el racismo surge de esa relación de los africanos llamados negros y […] el europeo llamado blanco, se autollamó blanco, *blanco significaba el poder y el humano.* (Entrevista a Juan de Dios Mosquera, Bogotá, marzo de 2012. El énfasis es añadido)

[14] Además de la exaltación de la tradición europea, blanca, el discurso de la identidad criolla tiene especial relación con el asunto de lo letrado, lo legítimo, lo epistémicamente correcto. Al respecto puede leerse el interesante trabajo que realizan Juan M. Vitulli y David M. Solodkow en *Poéticas de lo criollo. La transformación del concepto "criollo" en las letras hispanoamericanas (siglo XVI al XIX)*.

Un buen ejemplo de esto lo encontramos en los inventarios que durante los siglos xvii y xix se hacían de las haciendas que entraban en proceso de intercambio. En el volumen 10 del *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura* (1982), José Escorcia da cuenta de un "inventario realizado en 1838 a propósito de una nueva venta de la hacienda *El Espinal*", veamos:

El inventario realizado en 1838 a propósito de una nueva venta de la hacienda *El Espinal*, el cual se aporta a continuación, se encuentra en la Notaría 2ª, 1838, Nº 42, f. 55.

Las tierras...	2.750 Ptos
La casa de habitación con su cocina...	900
Tres escaños grandes a 6 pesos c/u...	18
Cuatro sillas a 2 pesos...	8
Una mesa grande...	5
Otra chica...	2
Cuatro tarimas en	4
Un estrado de madera en	4
Cinco cajas a 2 pesos	10
El edificio del trapiche en	2.000
Tres fondos, pero calculado 9 A a 6 reales / lb.	168-6
Una canoa madera con su candado en...	6
49 hormas buenas a 6 reales...	36-6
11 hormas averiadas, a 3 rs...	4-1
ESCLAVOS	
Josefa, 16 años en...	200
Felipa, 22 años en...	200
Sebastián, marido de Felipa en...	100
Tomás, hijo de este, de 18 años en...	225
Víctor, en...	160
Gertrudis, su mujer, 25 años...	200
Angel María, de 20 años en	200
Alejo, en...	100
Rafaela, en...	80
Juana, en...	100
Mercenaria, hija de esta, 1 año... Ptas.	10
	11.424-3

Fuente: *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura,* No. 10, 1982. Disponible en red: http://www.banrepcultural.org/blaavirtual/revistas/revanuario/ancolh10/indice.htm.

Al igual que las tierras, la casa, las mesas, las tarimas y todos los objetos, incluso los animales de trabajo como los burros, los esclavos hacen parte de los bienes con los que se *equipa* la casa, incluso "Mercenaria" que apenas cuenta con un año de edad pero ya tiene precio.[15] En palabras de Malcolm X, la esclavitud convirtió a las personas de piel negra en un "pueblo sin vida".

[15] Llevaba varios meses pensando en esta idea de los esclavos como bienes muebles. Aunque es una idea fácil de asociar con la historia nacional, debido al carácter de la esclavitud que es de conocimiento general,

Como se sabe, en 1852 se suprime la institución de la esclavitud, pero como mero formalismo, pues la subalternización en términos raciales continúa siendo parte estructural de la República en formación, debido a que sus bases se sientan en los valores cristianos y liberales europeos. El joven Estado no repara a los esclavos liberados ni a sus familias, tampoco hace mucho por su inclusión en las instituciones educativas o permite su participación en el espacio político donde se mantenían las discusiones sobre el devenir de lo público. Todo lo contrario. La abolición de la institución de la esclavitud vino acompañada del resarcimiento económico a quienes eran propietarios de los esclavos. En el 2002 la Universidad Nacional de Colombia editó un libro con motivo de los 150 años de la abolición de la esclavitud. En su introducción, los editores proponen la idea de que la ruptura de la abolición significó que las poblaciones negras fueran "declarados "ciudadanos" sin poder asumirlo", lo que significó que desarrollaran "una amplia gama de estrategias para sobrevivir como personas, familias y grupos sociales" (Mosquera, Pardo y Hoffman, 2002: 16). Entre estas estrategias vale la pena detenerse en una. Al no encontrar un asiento real en la sociedad en formación, las poblaciones negras migran rumbo a los lugares que no controlaban las élites del centro del país, con mayor apuesta por la costa Pacífica.

Es precisamente en estos lugares periféricos (descritos en la literatura de Samper) donde las comunidades establecidas van a construir unos modos propios de vida y de producción, una relación particular con el entorno natural. De los márgenes del Estado-Nación (tanto físicos como sociales) se establecen equivalencias entre estas poblaciones disímiles (recordemos que la esclavitud trae a América personas de más de 30 regiones de África, con dialectos, costumbres y realidades muy diferentes), pero que encuentran en la negación y en la exclusión un modo de relacionarse. Por ejemplo,

> Ante la negación del acceso a la educación escolarizada y, por lo tanto, al terreno de las artes y las ciencias de corte occidental, los descendientes de los africanos sólo pudieron cultivar las artes expresivas y las manifestaciones culturales materiales e inmateriales a partir de la creatividad local. Ante la puerta cerrada de la cultura académica, la población negra ha tenido que

---

no había podido representar de manera práctica la idea. Fue a través de Edgar Ricardo Naranjo que llegué al inventario que logró ilustrarla. Agradecimiento especial para él.

expresarse creando y recreando una compleja cultura popular de múltiples expresiones. (Mosquera, Pardo y Hoffman, 2002: 17)

Solamente a partir de la mitad de siglo xx estas zonas "ardientes" van a tener importancia para el Estado, y ello ocurre a través de los "intereses económicos (megaproyectos, concesiones forestales o mineras, plantaciones agroindustriales, turismo)" que se aprecian como la bisagra entre la exclusión fundacional y las nuevas formas de discriminación racial. (Mosquera, Pardo y Hoffman, 2002).

Lo que he intentado hasta acá es mostrar ciertas características en un *momento* histórico particular. Si bien su análisis y *proyección* deben ser estudiados con mayor precisión (cuestión que es parte fundamental del desarrollo posterior de mi investigación), he intentado señalar puntualmente dos elementos que considero vitales para el estudio del racismo en Colombia: en primer lugar, la invención tanto de la categoría de raza como del *negro*, y en segundo lugar, la necesidad de la introducción de africanas y africanos como soporte del sistema económico y social que empezaba a delinearse en la colonia.

La afirmación, la repetición y el contagio

A través de Segato he puesto sobre la mesa la idea de que el color de la piel (lo que Linneo y compañía convirtieron en "raza"), es tan sólo una cuestión de significación. Precisamente, es lo que durante la colonia y la formación de la República va a "ubicar" a las personas de piel negra, es decir, es por medio de este signo fenotípico que les serán atribuidos ciertos rasgos, que si bien los insertan (en la República) en la pirámide social nacional, sólo lo hacen por medio del prejuicio.

En su texto de 2005 *La razón populista*, el filósofo político argentino Ernesto Laclau recurre a la obra del francés Gustave Le Bon para explicar la manera en que la influencia que el discurso ejerce sobre las personas reside en las imágenes que este produce, es decir, por medio de los actos de habla se configuran referencias subjetivas, pero también constructos sociales que por medio de la repetición dotan de significado lo que antes pudieron ser simplemente conceptos vagos o desconocidos: "El poder de las palabras es tan fuerte que bastará con designar con términos bien elegidos las cosas más odiosas para volverlas aceptables a las masas" (Le Bon 2004: 54). Sin embargo, este proceso de significación no es tan sencillo y podría describirse como una cadena de acción-efecto donde la repetición es trascendental. A través de Le Bon, Laclau sitúa lo que él considera "tres recursos retóricos" como el modo de ocasionar la disociación entre la significación *verdadera* y el "sentido

evocado": la afirmación, la repetición y el contagio. En primer lugar, "el hecho de afirmar algo más allá de toda prueba *podría* ser el surgimiento de una verdad que sólo puede ser afirmada al romper con la coherencia de los discursos existentes" (Laclau, 2005: 44). Para el caso de la significación de las personas de piel negra, no se trató de romper con algún discurso anterior, ya que no existía antes de la sociedad colonial americana referencia alguna a ellas; sin embargo, sí se trató de la afirmación de hechos que sustentaron su introducción y explotación (recordemos aquello de las "exigencias de la colonización"). Por medio de la identificación y afirmación de las necesidades de la esclavitud, se inserta en la sociedad colonial la idea de que los *negros* son necesarios para el trabajo arduo en zonas donde los indígenas no pueden desenvolverse ni rendir frutos. Las supuestas condiciones particulares de la raza negra, afirmadas mil veces en el discurso de poder colonial, se erigieron como *verdad de a puño*. Así lo expresa José María Samper:

> Los negros no solo eran necesarios para todas las labores duras en los climas ardientes, sino también para la navegación de los ríos en escala considerable, navegación que exigía remadores o bogas muy fuertes y de hábitos brutales. Por otra parte, las razas negras son asombrosamente fecundas cuando viven bajo los climas que les convienen, análogos a los africanos; y esa fecundidad, como la de todas las razas bárbaras, se explica fácilmente al considerar que, faltando en el desarrollo del individuo el equilibrio entre las facultades físicas, morales e intelectuales, las primeras ejercen su imperio casi exclusivo, que se traduce en fecundidad, cuando la inteligencia y la moralidad están deprimidas; y al contrario, la reproducción se hace lenta y difícil, como sucede en Francia, cuando una raza llega a muy alto grado de refinamiento moral e intelectual. (Samper, 1986: 68)

Aquí empezamos a denotar puntualmente las características atribuidas a los esclavos africanos y a sus descendientes: el clima "ardiente", la aptitud para el trabajo "arduo y brutal", la fecundidad, y la inteligencia y la moralidad "deprimidas". Estos prejuicios se instalaron en la conquista y en la colonia y que se basan meramente en cuestiones fenotípicas y en la dislocación trabajo manual/ trabajo intelectual.

El segundo "recurso retórico" mencionado por Laclau se refiere a la repetición por medio de la cual "se crean e insertan los hábitos sociales en la conciencia de los sujetos […] mediante la presencia de un conjunto de rituales, disposi-

ciones institucionales, imágenes y símbolos generales, una comunidad adquiere un sentido de su continuidad temporal" (Laclau, 2005: 44). He ubicado, consciente de imprecisiones, la afirmación en el período de la colonia. Así pues, la propuesta es que la repetición sirve de bisagra articuladora entre este primer *momento histórico* y el de la constitución de la República. Un ejemplo de esto lo encontramos fácilmente no sólo en la escritura de las élites o en los documentos de la Corona. El arte y la literatura en general dan cuenta de la manera en que se reprodujo el discurso sobre las personas de piel negra en América. Antes de continuar, considero que aquí se presenta una imprecisión respecto al modelo retórico de Le Bon/Laclau. Parece impreciso e imprudente situar esta cadena de acción-efecto en un período temporal continuo, es decir, no necesariamente la afirmación, la repetición y el contagio se presentan uno detrás del otro con regularidad y coherencia. Evidentemente, es posible referirse a la afirmación *a partir* de la introducción de los africanos en América, pero la repetición se puede confundir fácilmente con las acciones de contagio. Sin embargo, esta imprecisión para traslapar lo teórico al estudio histórico considero que sirve de argumento clave a la hora de la cuestión del racismo estructural o de costumbre. La constante enunciación y repetición del discurso de la racialización da cuenta de algo fundamental. Se trata de que, de acuerdo con la continuidad histórica, la abolición de la institución de la esclavitud fue, a grandes rasgos, el *intercambio* entre dos dispositivos. Eso quiere decir que a la luz de un *trabajo hecho* por medio de la institución, la cual no sólo configuró el discurso racista, sino que también lo administró, el paso a seguir era la *normalización* de ese discurso racista, como por ejemplo, a través del pago (*indemnizaciones*) a los dueños de los esclavos como resarcimiento por el daño que les causaba la liberación. Lo dicho por Juan de Dios Mosquera con anterioridad sobre la relación entre bien mueble y esclavo, empieza a tener mayor sentido aquí, ya que aquellas indemnizaciones evidencian una suerte de reparación como cuando los gobiernos expropian o causan daño sobre algún bien privado. Así,

> … después de la ley de abolición de la institución de la esclavitud, no de la esclavitud, de la institución, a los africanos no se les reconoció ningún tipo de derechos, pago de perjuicios, condiciones sociales, tierras, ciudadanía, etc., ni trato o restablecimiento de la calidad de persona. Nada. La gente siguió pensando como negros, viviendo como negros, trabajando como negros, llamándose negro y en política votando como negro, o sea, los

> bisnietos de los esclavizados con su voto empoderando a los bisnietos de los amos. Ellos siguen arriba y nosotros abajo. Entonces, esa condición de negro la traemos como una de las herencias de la esclavización hasta hoy, a nivel de la mente y a nivel de las condiciones materiales. (Entrevista a Juan de Dios Mosquera, Bogotá, marzo de 2012)

Continuando con la cuestión de la repetición, me interesa resaltar aquí el papel de la esclavitud y de las personas de piel negra en la literatura colombiana. Aunque desearía hacerme más extenso en esta parte, he escogido una novela donde encuentro puntualmente la referencia al tema de interés. Además, este texto es, por decirlo así, de conocimiento general debido a su fama. Fama que no aparece por azar. José María Vergara y Vergara, un escritor y crítico literario bogotano y quien fue el artífice de la creación de la Academia Colombiana de la Lengua en 1871, es digamos, el responsable de esto. En su texto *Novela y poder en Colombia*, Raymon Williams *ubica* la manera en que ciertos textos son destacados y fueron escogidos como "nacionales", veamos:

> De 1863 a 1885, José María Vergara y Vergara escogió y consagró a ciertos novelistas, en el marco de la literatura "nacional" que él propiciaba. En *El Mosaico,* una especie de club literario esencialmente conservador y masculino, admitió nombres nuevos, sobre todo aquellos que podían reunir las credenciales necesarias, intelectuales o de clase, como fue el caso de] joven caucano Jorge Isaacs. Después de sus años de aprendizaje en *El Mosaico,* Isaacs retornó al Gran Cauca para escribir su única novela, *María,* publicada en 1867. *María,* aunque considerada una obra deplorable, se editó porque se necesitaban con urgencia novelas para sustentar el proyecto ideológico conservador, particularmente aquellas de valor estético comparable a las europeas y a las que las clases media y baja del país se habían acostumbrado (Williams, 1991: 50 y 51)

La famosa novela del escritor y periodista Jorge Isaacs, fue escrita según el mismo autor en la hacienda El Paraíso, propiedad de la familia Isaacs, donde su padre George Henry (un inglés que durante mucho tiempo trabajó en explotación minera aurífera en el Chocó durante los primeros años de la República) se dedicaba



La posición de la novela de Isaacs como "obra nacional" le ha permitido tener adaptaciones a la ópera, el teatro, la televisión y el cine. La Fundación Patrimonio Fílmico Colombiano da cuenta de al menos 12 de estas versiones en Colombia y México. Este cartel publicitario de 1972 corresponde a una versión realizada por el director chileno Tito Davison.

Fuente: http://www.patrimoniofilmico.org.co/noticias/109.htm.

a la siembra, corte y venta de caña.[16] La historia de *María* ha sido destacada en muchas ocasiones por evidenciar una estructura típica de la novela romántica francesa de entonces (del estilo Chateaubriand, Saint Pierre…), a la vez que se desarrolla en un espacio descrito por Isaacs donde los elementos naturales típicos del Cauca y del Valle del Cauca lograban situar la historia en una ubicación tan europea como americana. Como lo comenta Williams:

> En *María,* Isaacs engalana las tierras del Gran Cauca con el colorido del paraíso terrenal, y ofrece una variante local del tema de la arcadia, logrando cumplir en forma magnífica los requisitos ideológicos que se exigían, a saber, que fuera una obra romántica, bien escrita, con el uso de un lenguaje "poético", y que estuviera basada en modelos europeos. Con este conjunto de elementos se lograba compensar varias deficiencias, como eran que el género novelístico no estuviese aún bien definido, y que además, fuese en general menospreciado. Finalmente, se trataba de un autor de la aristocracia que había logrado describir a Colombia como una verdadera Arcadia Heleno-Católica. (Williams, 1999: 51)

Si se hace caso de la voz común según la cual *María* tiene mucho de autobiografía, daremos cuenta de que Isaacs reproduce las relaciones de poder que se evidenciaban en su hogar y en su entorno. Anteriormente, por medio de Múnera y de Martínez, explicaba una característica fundamental del criollo: el viaje a Eu-

[16] Está bien recordar que la familia Isaacs era también dueña de la hacienda La Manuelita (nombre en homenaje a la madre del escritor) donde nace la explotación de la caña de azúcar en Colombia, su exportación y *profesionalización*. La empresa de la caña, recordemos, se sustenta en el trabajo de esclavos. Actualmente, el Grupo Manuelita (Inversiones Manuelita S.A.), es la empresa más importante de "agronegocios" en el país, aunque su relación con la familia Isaacs no es directa desde hace muchos años.

ropa. En la trama de la novela Efraín, el protagonista, hace un recorrido a través de sus recuerdos y sus lugares más preciados *buscando* a su amada María quien murió durante la estadía de Efraín en Europa, a donde su padre (el de Efraín) lo había enviado para que su relación con María fuera interrumpida. La novela además presenta las relaciones sociales dentro de la hacienda, y en estas se hace continua mención de cuatro personas de piel negra: Bruno, el esclavo de la familia, y su esposa Remilgia; Estéfana, la nana de María, procedente de África; y Juan Ángel, hijo de Estéfana, cercano a María. Todos ellos completan el paisaje, son propiedad de, sirviente(a) de... La cuestión de la reproducción del discurso fenotípico, racista, es identificable de esta manera implícita, como también por medio de alusión directa: en el capítulo XXII de la novela, Efraín camina con su amigo Braulio, volviendo a la hacienda del primero. En el camino se encuentran con Juan Ángel y a renglón seguido empieza una descripción muy representativa del "negrito": es "cobarde", mal hablado, reducido a la animalidad ("¿estuviste todo el día metido entre estos matorrales como un conejo?"). Me resultan interesantes las *coincidencias* entre la descripción que Efraín (Jorge Isaacs) hace del "negrito" y la manera en que Samper describe a la "raza negra". Veamos:

> Al continuar bajando busqué a Juan Ángel: había desaparecido, y supuse que temeroso de mí enojo por su cobardía, habría resuelto solicitar amparo mejor que el ofrecido por Braulio con tan inaceptables condiciones.
>
> Tenía yo un cariño especial por el negrito: él contaba a la sazón doce años; era simpático y casi pudiera decirse que bello. Aunque inteligente, su índole tenía algo de huraño [...] fuera del servicio de mesa y de cámara y de su habilidad para preparar café, en lo demás era desmañado y bisoño. (Isaacs, 1967: 119)

Tanto en el bogotano como en el vallecaucano, está presente la exaltación del carácter: es "bárbaro" (Samper) o "huraño" (Isaacs). Ahora bien, aunque en *María*, Efraín dota al "negrito" de inteligencia, tiene que hacer de inmediato la salvedad de su carácter (en Samper la ecuación invierte las variables). Definitivamente, hay una cuestión obvia: la del servilismo. Samper argumenta la esclavitud desde una perspectiva socioeconómica, que ya he descrito, mientras que en Isaacs (nuevamente precediendo al argumento positivo uno negativo) se destacan las

labores de Juan Ángel en el trabajo de paje de Efraín.[17] Por último, observamos en la cita anterior esta idea de la raza como signo. Juan Ángel, aunque "negrito" es "*casi* bello", es decir, la *imposibilidad* de su belleza completa radica en el color de su piel, prácticamente en nuestro lenguaje la relación entre *lo negro* y *lo bello* no existe. En un testimonio que recoge el diario *El Tiempo* en abril de 1995, el entonces representante a la Cámara por la Cinrcunscripción Especial de las Negritudes Agustín Valencia comenta: "Estamos marginados [...] es un racismo sutil, ya que se le da un trato denigrante al negro en el lenguaje, por ejemplo: todo lo malo es negro y todo lo bueno, blanco" (*El Tiempo,* 1995).

El tercer recurso teórico, el contagio, debe entenderse como una "transmisión patológica" (Laclau, 2005: 45), una suerte de efecto dominó que inicia con la repetición. Sin embargo, Laclau sienta una duda respecto a esta idea: "¿Qué ocurriría, por ejemplo, si el contagio no fuera una enfermedad, sino la represión de un rasgo común compartido por un grupo de personas, que es difícil de verbalizar de una manera directa, y que sólo puede expresarse mediante alguna forma de representación simbólica?" (Laclau, 2005: 46). ¿Sería posible afirmar que la continuidad del distingo fenotípico por medio del lenguaje esconde a toda luz un rasgo común compartido en la sociedad colombiana? Aunque la respuesta a esta pregunta y el desarrollo de la idea del contagio aparecen explícitamente en los capítulos dos y tres de este estudio, quiero que el lector piense en aquellas palabras y *dichos* que son de uso y referencia regular de todos nosotros y que, a todas luces, representan el racismo de costumbre.

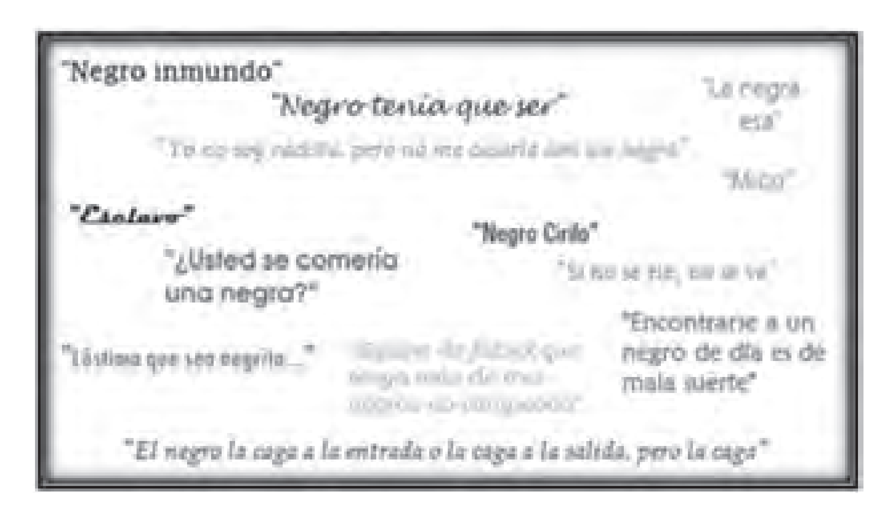
Durante la escritura de estas páginas hice una compilación de noticias en los archivos de los principales diarios del país (particularmente *El Tiempo,* por haber sido durante muchos años el único diario de circulación nacional) donde se hablara sobre (o denunciaran) acciones o comportamientos racistas o simplemente se hiciera alusión al tema a través de testimonios en el período 1992 -2012.[18] Gracias a estos y a los apuntes que diariamente tomé en mi agenda con

[17] En esta parte parece ser posible un parangón entre las obras de Samper y de Isaacs. Sin embargo, Williams tiene una interesante posición respecto a las obras de estos dos autores, distantes ideológicamente: "En respuesta a la Utopía Liberal, que concebía a Colombia como un agregado de estados autónomos y libres, la arcadia conservadora propugnaba por un estado unificado y católico. Esta última posición estaba implícita en el subtexto ideológico de ("María"). Poco después, Isaacs se uniría a los liberales, pero "María" permanecería como una de las bases de la empresa conservadora del siglo xix" (Williams, 1999: 44).

[18] El período escogido tiene como punto de partida la promulgación de la Constitución Política de 1991 y termina en el 2011 con la promulgación del Estatuto Antidiscriminación. La recolección de estas fuentes mediáticas no sólo es útil para soportar este escrito, sino que constituye parte del trabajo que llevo a cabo acerca del racismo de costumbre. Resulta esclarecedora la manera en que los medios masivos dan

comentarios que escuchaba en diversos espacios privados y/o públicos, destaqué las expresiones más comunes a la hora de referirse, de manera despectiva, a las personas de piel negra.

Considero que estos hábitos de habla rutinarios, comunes, dan cuenta del contagio del discurso racializado por medio de prejuicios. Parodiando el refrán popular, "dime qué hablas y te diré quién eres":



Fuente: Matriz de noticias "Racismo y lenguaje 1992 - 2012" y Diario de campo personal. Elaboración propia.

El discurso rutinario tiene una importancia fundamental, pues no debe apreciarse solamente como una reproducción, como resultado de un contagio, sino que, como se aclaró desde el principio, representa la realidad. En palabras de Lobo, la importancia de los discursos radica en que

> … se elaboran a partir de la realidad material; sirven como representaciones de ella. Son, entonces, determinantes, en la medida en que constituyen un punto de referencia material de acuerdo con el cual la persona tiene que orientarse, y determinados, en la medida en que se generan a partir de un sustrato extradiscursivo y, hay que reconocerlo, se cambian bajo la presión de los eventos. No son autónomos e independientes; tampoco son meros reflejos.

---

cuenta de los casos de discriminación, más que las noticias como tales. Espero en un trabajo posterior poder realizar un análisis más juicioso al respecto.

Pero volvamos nuevamente sobre el tiempo y posemos por última vez (en lo que a esta parte del capítulo se refiere) la mirada en el discurso fundacional excluyente. He propuesto que en el trabajo de Samper sobre la sociedad colombiana encontramos varias pistas sobre el lugar que ocuparon las personas de piel negra en la fundación de la República. Para el periodista y escritor, la sociedad colonial produjo (y aquí vale la pena tener en mente la idea de Quijano, según la cual la clasificación social del sistema mundo está en coherencia con la clasificación racial colonial) un orden social determinado así:

> Los blancos españoles figuraban en los empleos públicos (con algunas excepciones muy poco numerosas), en el alto clero, en los tercios o regímenes militares, en el comercio y en la lista de los grandes propietarios de minas y aun de tierras, aunque no en número no muy considerable.
> Los blancos nativos o criollos, formaban la masa general de los letrados, clero inferior, pequeños propietarios artesanos, mercaderes subalternos y tenderos en escala reducida.
> Los indios organizados en resguardos, eran en su totalidad agricultores, propietarios en común y tributarios.
> En fin, los mulatos y demás mestizos derivados de la raza negra, vivían como proletarios, apéndices de los grupos de esclavos, figurando como obreros, hombres de pena, arrendatarios agrícolas, bateleros, mineros, etc. (Samper, 1986: 72)

La afirmación, la repetición y el contagio de la raza como signo y de la estructura social/racial tiene una coherencia histórica. Si bien la idea que se desarrolla en el capítulo siguiente se basa en la tesis de que por medio del discurso multiculturalista y la "apertura económica", el prejuicio fenotípico intenta ser desplazado por el esencialismo, las *consecuencias* (por decir lo menos) del racismo de hábito están latentes. En consecuencia, con la cita anterior del trabajo de Samper, en 1995 la Corporación de Negritudes Guillermo Cano Isaza realizó "la primera encuesta de población y vivienda entre 1667 hogares y 5745 personas negras residentes en la capital antioqueña". Los resultados no son tan "sorprendentes" como la reseña del estudio en el diario *El Tiempo* lo propone: "Una de las sorpresas es que el 52 por ciento de los encuestados trabaja como empleado u obrero al servicio de un patrono, que el 35,7 por ciento de los que trabajan lo hacen en servicios domésticos, el 9,2 por ciento en ventas informales o en

construcción y sólo el 0,9 por ciento ejerce como jefes o patrón", así también la encuesta evidenció que: "El 7,3 por ciento de los encuestados no tiene servicio de alcantarillado y 46,2 por ciento carece del servicio telefónico. El 13,6 por ciento no sabe leer ni escribir. El 10 por ciento no tiene ningún nivel educativo. El 43,1 por ciento culminó la primaria y sólo el 1,3 por ciento tiene formación universitaria" (*El Tiempo,* 1995b). De esta manera, se aprecia con mayor claridad que Quijano (2000) y Segato (2007) han expuesto y que reviste de un carácter especial la organización social colonial reproducida por las repúblicas americanas. Esta clasificación sirve de base para el desarrollo del sistema económico capitalista, la gente de piel negra primero como esclavos y luego como la mano de obra más barata, el sustento de la explotación:

> Globalmente […] la condición misma de existencia del capitalismo, las "clases sociales" fueron diferenciadamente distribuidas entre la población del planeta, sobre la base de la colonialidad del poder: En el "Eurocentro": los dominantes son Capitalistas. Los dominados son los asalariados, clases medias, campesinos independientes. En la "Periferia Colonial," los dominantes son Capitalistas Tributarios y/o Asociados Dependientes. Los dominados son: esclavos, siervos, pequeños productores mercantiles independientes, reciprocantes, asalariados, clases medias, campesinos.
>
> Esa clasificación social diferenciada entre el centro y la periferia colonial, ha sido el mecanismo central del engranaje de acumulación global en beneficio del centro. De hecho, es lo que ha permitido producir, mantener y costear la lealtad de los explotados/dominados "blancos" frente a las "razas," ante todo en la "periferia colonial," pero también dentro del "centro," como no ha terminado de ocurrir sobre todo en Estados Unidos. (Quijano, 2010: 377)

Vemos así que las comunidades negras e indígenas, en la historia de Colombia, están sometidas en una relación dialéctica de inclusión/exclusión donde la alteridad funciona a manera de exterior constitutivo de la identidad nacional eurocentrada, blanca, católica, burguesa, machista, etc. (Benavides, 2008). Tanto la descripción de Samper como el estudio que se referencia dan cuenta que con la República y la abolición de la institución de la esclavitud, evidentemente, las personas de piel negra son insertadas en la estructura social, de ser "bienes muebles" pasan a ser, parodiando a Fanon, los condenados de (esta) tierra. Sobre esto, Peter Wade ubica dos posiciones específicas durante los años 1920 y

1930: "Luis López de Mesa escribió en 1934 que 'somos África, América, Asia y Europa a la vez sin grave perturbación espiritual' (inclusión). Y aunque estaba menospreciando la población negra contemporánea, no era tan grave negativo como su contemporáneo Laureano Gómez, quien en 1928 expresó que la herencia negra e indígena (exclusión) eran 'estigmas de completa inferioridad'". (Wade, 2002: 253)

El multiculturalismo y "la Barbie negra": "bienvenidos al futuro"

… es el racista el que crea al inferiorizado.
Frantz Fanon

Bonitas palabras es lo que disparas
Bonitas palabras es lo que son
Bonitas palabras llenan el vacío
Bonitas palabras
Subversión X

El colapso del sistema soviético permitió que el discurso de la democracia liberal y de la economía de mercado se consolidara en lugares donde la Cortina de Hierro, por acción o influencia, lo había impedido (o al menos, puesto en duda). La mayoría de las antiguas repúblicas socialistas se arrepintieron de su pasado y luego de pasar por el confesionario de la "transición", declararon su conversión al modelo de gobierno occidental. Esta crisis del denominado "socialismo real", en suma con el desmantelamiento global, casi al unísono, del Estado de Bienestar, devinieron en un posicionamiento hegemónico de la lógica capitalista. En su texto de 1992 el politólogo japonés Francis Fukuyama, expone que la historia, entendida como la "lucha de ideologías" ha terminado. Según esta tesis, la superación del antagonismo marxismo *vs.* capitalismo y, como consecuencia, el agotamiento de lo que se denominó como La Guerra Fría, suponía un cese permanente de hostilidades bélicas.

Esta coyuntura, siguiendo a Fukuyama, demostraba que la democracia liberal y la economía capitalista cerraban filas en un bloque ("pensamiento único") conformado por los Estados convencidos de estas tesis. La economía ocupa entonces un lugar central, desplazando a las ideologías y a las luchas políticas: "los hombres satisfacen sus necesidades a través de la actividad económica sin tener que arriesgar sus vidas en ese tipo de batallas" (Fukuyama, 1989: 20). Así,

apelando al Derecho y la razón universal, la primera mitad de la década de 1990 fue declarada desde los discursos hegemónicos (tanto epistémicos como políticos) "libre de antagonismos", ya que se suponía que en el marco de la democracia representativa y de la libertad del mercado era posible establecer un gobierno donde "todas las formas de vida" tenían lugar (Mouffe, 1999; Zizek, 2002). Sin embargo, a partir de esa misma década van a tener lugar (o continuidad) una amplia manifestación de conflictos étnicos, religiosos, identitarios que van a develar la imposibilidad de la abstracción de la política en la sociedad global. Apostar por un Estado y un sistema internacional neutros, contenedores de personas, instituciones y organizaciones donde el capital fluctúa libremente, no traducía en términos reales la situación de diversos grupos humanos que no encontraron su lugar en el fin de la Historia y en el consenso de la racionalidad y el Derecho.

La proliferación de lo que ha sido denominado como "Los Nuevos Movimientos Sociales" creó y/o aprovechó la apertura de las "estructuras de oportunidades" tanto al interior de los Estados como en las organizaciones internacionales para hacer manifiestas sus plataformas de lucha y sus demandas (Tarrow, 2004). En Colombia, estas luchas estuvieron encabezadas por organizaciones sociales de tipo étnico (indígenas y afrodescendientes, con un papel protagónico de los primeros) que articularon sus reivindicaciones identitarias con demandas puntuales sobre el territorio, la autonomía, el medio ambiente y los derechos humanos, principalmente.[19]

La Asamblea Constitucional y la redacción de la nueva Carta Política de Colombia, así como, por ejemplo, la firma del Convenio 169 de la OIT por parte del Estado colombiano, abrieron una serie de oportunidades políticas a las organizaciones sociales, permitiendo su participación en algunos escenarios públicos y la constitución de redes transnacionales que consintieron su articulación con organizaciones de otras latitudes. Sin embargo, la situación dicotómica en que se dio este contexto en Colombia, está caracterizada por la tensión permanente entre estos adelantos en materia de inclusión e igualdad jurídicas de poblaciones minoritarias y la permanencia de la violencia estructural, donde la asociación entre actores armados y políticos y sus permanentes disputas por los poderes y economías locales, tuvo como víctimas a esas mismas minorías étnicas.

[19] Un detallado estudio de caso del CRIC sobre esta temática es realizado por Edgar Ricardo Naranjo en el tercer capítulo de este libro.

En el caso de las poblaciones negras, la Ley 70 de 1993 tiene carácter de "hito" en la historia reciente de Colombia. Por medio de esta, el Estado otorgó una cantidad importante de tierras baldías en la región Pacífico por medio de títulos colectivos. Esta titulación estuvo enmarcada por la definición que la misma ley realizó sobre "la comunidad negra", adjudicándole unas "tradiciones" y "costumbres" que la sustentan, así como revistiéndola de unas características históricas que simplificaron la cuestión identitaria de las personas de piel negra.

Lo que me interesa señalar de este tercer *momento histórico* es que con la excusa de la Ley 70, el discurso hegemónico en Colombia refresca la representación de "lo negro", definiéndolo, delimitándolo y ubicándolo en un lugar específico de la geografía colombiana. En otras palabras, que la apertura de la "estructura de oportunidad" manifiesta en Colombia durante el final de la década de 1980 y durante los años 1990, constituye el *momento histórico* con el cual a las poblaciones negras les fueron asignadas unas características que reducen a toda una diversidad de personas a unos rasgos "exagerados" y simplificados, "de acuerdo con una norma (constituyendo) al excluido como otro" (Hall, 1998: 28).

"Bienvenidos al futuro"

El 7 de agosto de 1990 el ex presidente César Gaviria Trujillo pronunciaba su discurso de posesión, acompañado por una sentencia que tiene que ver mucho con el asunto propuesto para esta parte, y que bien podría haber sido enunciada por Alonso de Ojeda, el primero de los conquistadores españoles que pisó tierras (hoy) colombianas en 1499: "colombianos, bienvenidos al futuro". Con esta frase Gaviria Trujillo emprendió su contradictorio mandato. Por un lado, el gobierno de la "Revolución Pacífica" marcó la brecha para la redacción y puesta en vigencia de la Constitución de 1991 (con los atributos ya mencionados), reconociendo y protegiendo, entre otros, la diversidad étnica al interior de sus fronteras, por ejemplo, por medio de su participación en el poder legislativo (circunscripciones especiales) y la jurisdicción (consejos comunitarios y cabildos).

El futuro al que aludía Gaviria hacía referencia precisamente a la adscripción de ese gobierno a la lógica imperante de la despolitización de la sociedad (apertura de estructuras para la captación de demandas sociales por parte del Estado) y al papel protagónico de la economía capitalista (lo que conocimos con el nombre de "La apertura"). Bajo ese axioma eurocéntrico, según el cual Occidente es el puntero del

desarrollo histórico de las sociedades,[20] se ha anclado en el Tercer Mundo la idea de que en ese futuro está un mejor lugar, con unas condiciones más cómodas e inteligentes que las que presentan las coyunturas propias. El discurso racista y la clasificación social en términos raciales ya no necesitan ser enunciadas explícitamente. La profunda raíz que hizo en el imaginario social la idea del ciudadano de la constitución de 1886 y la invisibilidad de la que fueron víctimas las poblaciones negras en el debate académico durante gran parte del siglo xx (Friedmann, 1984), permiten que este momento del discurso hegemónico emplee otras estrategias de articulación. Esta articulación está fundada en la enunciación de lo que es "políticamente correcto" y se caracteriza por la aparición de nuevas categorías de enunciación y análisis ("afrocolombianos", "pueblos indígenas", "comunidad gay", entre otros) que, en resumen, apuntan a la homogenización y simplificación de estas identidades particulares. En otras palabras, este marco de nueva enunciación domestica la diversidad de luchas por la identidad y sustrae la posibilidad de una apuesta por diferencias radicales que trasciendan a los escenarios políticos para una emancipación de los grupos humanos excluidos. Para Segato, esta nueva lógica de enunciación homogeniza "las culturas, achatando sus léxicos y valores, de manera tal que puedan entrar en la disputa generalizada por recursos, pero dejando fuera del horizonte de la política una reflexión más profunda sobre la naturaleza de esos recursos" (Segato, 2007: 38).



Para Raúl Minchinela, hay una coincidencia entre el relato de la famosa película de Steven Spielberg y los discursos políticos de los partidos tradicionales: "en los partidos de derechas al igual que en la película, sus programas electorales son propensos a señalar en el futuro pero, en realidad, a retroceder en el tiempo. Se puede decir que lo que proponen […] es estrictamente, regresar al futuro. Los partidos de izquierdas son más de Regreso al Futuro II, apuntan ideas muy sorprendentes, señalan cambios muy revolucionarios, pero al final te quedas donde estabas que es otra manera de no acercarse al futuro ni por asomo" (Minchinela, 2007).

[20] Al respecto Enrique Dussel comenta: "la Civilización moderna (europea) se entiende a sí misma como la civilización superior, como la más desarrollada; este sentido de la superioridad la obliga, en forma de un imperativo categórico, como si dijéramos, a desarrollar (civilizar, edificar, educar) a las civilizaciones más primitivas, bárbaras y subdesarrolladas" (Dussel, 1998: 75).

Multiculturalismo y corrección política: en el capítulo número cinco del videoblog *Las Reflexiones de Repronto,* Raúl Minchinela se pregunta por qué surge la necesidad de "sustituir por una larga combinación de palabras neutras" otras ya enraizadas en los constructos nacionales y responde que: "La corrección política es un juego de eufemismos que pretende evitar conflictos a base de rehuir ciertos tópicos. Lo notable es –explica– que el tópico se da por sobrentendido, sin el prejuicio no existe la corrección porque no habría nada que evitar. Así que cada vez que aparece algo que es políticamente correcto, es como si anunciara con un letrero de neón que hay un tabú justo detrás" (Minchilena, 2007).

Esta tesis del culturalista español tiene una relación muy directa con la lectura, a beneficio de inventario, de la Ley 70 y su consecuencia en la política de identidad de las organizaciones de comunidades negras en el país. Para Eduardo Restrepo, existe tras dos décadas de esta puesta en marcha, un cerramiento de la modalidad de etnicidad negra, lo que ha significado que esta identidad diferenciada sea significada de manera preconcebida (a partir de las comunidades rivereñas de la cuenca del Pacífico), desconociendo los procesos comunitarios o individuales de las personas de piel negra que viven en otras realidades geográficas y sociales (Restrepo, 2005: 133).

Entonces, ¿qué tabú esconde la corrección política manifiesta de la Ley 70? Lo que propongo es que la representación significada a partir de la caracterización delineada de la Ley, se intenta contraponer al tabú del carácter subalterno (primer *momento histórico*) y la exclusión fundacional (segundo *momento histórico*) de las comunidades negras. Por medio de las políticas multiculturales (tercer *momento histórico*), el Estado colombiano crea un "otro simbólico" en el que la exotización de la ritualidad y del saber ecológico (sustrayendo de estos su núcleo político y emancipatorio) permite una identidad neutral, típica, que puede y debe ser estudiada y respetada (Zizek, 2002: 172). La esencialización étnica es fundamental en esta ecuación.

A través de la "etnización de las colombias negras", en los últimos 25 años del siglo anterior las personas y comunidades de piel negra en Colombia protagonizaron un proceso "mediante el cual una o varias poblaciones son imaginadas como una comunidad étnica", por medio de la (re)configuración de

> … un campo discursivo y de visibilidades desde el cual se constituye el sujeto de la etnicidad. Igualmente, demanda una serie de mediaciones desde las cuales se hace posible no sólo el campo discursivo y de visibilidades,

> sino también las modalidades organizativas que se instauran en nombre de la comunidad étnica. Por último, pero no menos relevante, este proceso se asocia a la destilación del conjunto de subjetividades correspondientes. (Restrepo, 2004: 271)

En otras palabras, de la exclusión y la invisibilidad, las comunidades y personas negras dieron un gran salto, se convirtieron en comunidad étnica. Sin embargo, es oportuno señalar que esta etnización corresponde a un proceso que encuentra su punto nodal en la Constitución y en la Ley 70, pero que tiene la influencia de diversos actores nacionales e internacionales de los más variados campos. Continuando con Restrepo, es posible caracterizar cuatro fases de este proceso, que podríamos resumir así: la primera, donde la cuestión de las "tierras baldías" en la rivera del río Atrato y el interés económico del Estado y de las empresas privadas en estas activó una primera estrategia organizativa atravesada por *organizaciones indígenas, algunas órdenes religiosas* ("bajo la modalidad de misión, con una clara agenda de propiciar organizaciones de base y con una sensibilidad al discurso etnicista") y el aporte de una amplia variedad de expertos (agrónomos, ingenieros, antropólogos) que "trabajaron en la zona durante los ochenta en un proyecto de desarrollo rural resultante de la cooperación técnica internacional (Holanda-Colombia)" (Retrepo, 2004: 271-273). La segunda fase, asociada con la Constitución Política de 1991, le da lugar a la alteridad cultural en el proyecto de Estado, remplazando el modelo de ciudadano de 1886. La tercera, "definida por la operativización de los componentes sustantivos de la Ley 70 de 1993, y por la articulación de un proyecto organizativo con pretensiones de alcance nacional basado en los derechos étnicos y en la diferencia cultural de comunidad negra" (Restrepo, 2004: 274). Por último, "una fase marcada por una eclosión de lo local, asociada en algunas regiones a la fragmentación o desaparición de estrategias organizativas de carácter regional" (Restrepo, 2004: 276).

A partir de esta serie de fases, es posible trazar la frontera que propone Stuart Hall entre los conceptos de multiculturalidad y multiculturalismo. Para el autor jamaiquino, el primero obedece a una condición histórica de las sociedades donde la heterogeneidad cultural de sus componentes es, digamos, natural, una consecuencia de su desarrollo histórico; mientras que el multiculturalismo obedece a una serie de medidas (políticas públicas y legislación) que adoptan los Estados para administrar esa diferencia. Como he insistido desde las primeras páginas de este capítulo, lo que aquí tiene lugar central es la cuestión del Estado, por lo

que tiene mayor importancia el elemento multiculturalista. Esta diferenciación ha significado que autores como Jameson, Grüner o Zizek (este último con más intensidad, debido a su prolija bibliografía) establezcan una relación estrecha entre el modelo de Estado-mercado posterior al colapso soviético y a las políticas de inclusión cultural. Se trata de ubicar el discurso multiculturalista dentro de la ideología renovada del capitalismo, por medio de la cual se aprecia una suerte de ruptura con el viejo modelo colonial (una "negación de la negación"). Veamos:

> En un principio (desde luego, ideal) el capitalismo se circunscribe a los confines del Estado-Nación y se ve acompañado del comercio internacional [...] luego sigue la relación de colonización, en el cual el país colonizador subordina y explota (económica, política y culturalmente) al país colonizado. Como culminación de este proceso hallamos la paradoja de la colonización en la cual sólo hay colonias, no países colonizadores: el poder colonizador no proviene del Estado-Nación, sino que surge directamente de las empresas globales. (Zizek, 2001: 171)

Por otro lado, es posible destacar una lectura de carácter emancipatorio respecto a la oportunidad que presenta el multiculturalismo: la apertura de espacios nacionales y transnacionales en diversos foros y organizaciones que permiten el diálogo y la influencia de las comunidades organizadas en instancias de poder. Un ejemplo bastante representativo lo encontramos en el capítulo escrito por Mónica Acosta en este libro donde se describen las estrategias y alcances de la participación de determinadas organizaciones indígenas colombianas en lugares como la ONU. Así también, para Escobar y Bocarejo la idea de ubicar el discurso multicuralista como apéndice ideológica del capitalismo no es muy precisa, ya que "incluso si histórica y etnográficamente se constata la estrecha articulación entre ambos, esto no significa una necesaria correspondencia en cuyo nombre se pueda descartar, con un gesto ideológico, el multiculturalismo" (Bocarejo y Restrepo, 2011: 7).

Sin embargo, no hay que perder de la mira el hecho latente de la dicotomía del reconocimiento de comunidades negras en el Pacífico y la titulación de tierras colectivas (al menos cien mil hectáreas), *versus* el impulso que recibieron las empresas palmicultoras en el bajo Atrato chocoano, causante de un desplazamiento forzado tortuoso y la muerte de cientos de víctimas cuya verdad aún no ha sido reconstruida en su totalidad, pero cuyo proceso ha mostrado la estrecha parti-

cipación de diversas instituciones y agencias del Estado.[21] Un ejemplo mucho más actual y mediático (vale la pena preguntarse por qué el desplazamiento y la acción del Estado y las empresas palmiculturas en el bajo Atrato han sido revestidos de silencio y apatía) puede encontrarse en la "posesión simbólica" del presidente Juan Manuel Santos en la Sierra Nevada de Santa Marta. Ante los líderes de los cuatro Pueblos Indígenas que la habitan, Santos (con pulserita, mochila y bastón de mando empuñado) reconoce y dota de características particulares a los indígenas (saber ecológico, prudencia, herencia histórica manifestada en sus territorios), pero a la vez, sobre esos territorios se apoya la construcción de diversos megaproyectos como el de Dibulla.[22]

La cuestión radica en que el multiculturalismo en Colombia está basado en el esencialismo étnico, lo que no permite que se haga una real reparación sobre las consecuencias de la esclavitud y la subordinación socioeconómica de las personas de piel negra. La representación estigmatizada constituida por medio de la esclavitud y de la exclusión fundacional se hizo sobre un signo, la piel. Si bien la invención de la raza y del negro fue llenada, a través del tiempo, de preconceptos y reducciones, el constructo nacional apunta a la discriminación del signo fenotípico más que a un grupo de costumbres especificadas. Así también, el multiculturalismo ha servido de poco o nada para el rastreo y la identificación de la herencia africana y afrocolombiana en la historia y en los imaginarios de nacionalidad, incluso reconociendo el trasfondo y las consecuencias de la práctica de la esclavitud. Para Juan de Dios Mosquera, los actores hegemónicos del país: "no han querido asumir la responsabilidad y la reparación por la esclavización, entonces ni la mencionan, ni enseñan lo que hicieron. Silencio total. Entonces la gente crece sin conocer su raíz africana, sin valorar la herencia africana de la sociedad colombiana" (Entrevista a Juan de Dios Mosquera, Bogotá, marzo de 2012). En otras palabras, el multiculturalismo es una continuación de la exclusión fundacional "es una forma de racismo negada, invertida, autorreferencial, un

[21] Una fuente obligada de este caso es el texto realizado por el Cinep y la Comisión Intereclesial Justicia y Paz, *La tramoya. Derechos humanos y palma aceitera en Curvaradó y Jiguamiandó* (2005).

[22] Dibulla es un municipio ubicado en el departamento de la Guajira, Colombia, en las estribaciones de la Sierra Nevada. Es una zona biodiversa en donde actualmente se desarrollan estudios y explotaciones mineras en el marco de la "Locomotora minera" del gobierno del presidente Santos. El impacto ambiental es incalculable. Incluso, en el 2003 la Subdirección de Licencias Ambientales del Ministerio de Ambiente solicitó al Instituto Humboldt un concepto al respecto, y recibió del Centro de Investigación, la consideración de que el desarrollo de minería en esta zona era inviable.

'racismo con distancia'" (Zizek, 2001: 172). Precisamente la afirmación del líder del Movimiento Cimarrón representa la cuestión de la corrección y el tabú: mientras que por medio de la primera se apunta a la significación y a la inclusión de las personas de piel negra, el segundo, inmerso en la costumbre, reniega la posibilidad de la igualdad y define sólo desde la perspectiva blanco-mestiza, la posibilidad de existencia de los subalternos.

"La Barbie negra"

El 11 de noviembre de 2001, la representante del departamento de Chocó en el Reinado Nacional de la Belleza, Vanessa Mendoza, fue escogida como reina del certamen. El hecho ocupó rápidamente un lugar central en los medios de comunicación, ya que era la primera vez (y hasta el momento la única) en que una mujer de piel negra había sido escogida como la "representante de la belleza de la mujer colombiana". Al unísono, los organizadores del concurso y los medios que hicieron cubrimiento, destacaron la belleza de la reina y la importancia de su triunfo, ya que este lograba demostrar que la cuestión del racismo en Colombia ya estaba superada. A partir de entonces la belleza de la reina fue representada por medio de la imagen de "la Barbie negra". Veamos: "Su cuerpo cuidado, armónico y atlético, y cara de muñeca, hizo que empezaran a llamarla 'La Barbie Negra'".[23] Es decir, que la única manera en que se podía representar el triunfo de una mujer de piel negra era a través de un cliché, un lugar común que reviste, en términos de Fanon, la piel negra de máscaras blancas. La versión negra de la muñeca de Matel es una suerte de chiste cruel, ya que se "reconoce" la diversidad racial tiñendo el plástico del juguete, los rasgos de lo que puede describirse como "la herencia africana" no tienen lugar, permaneciendo siempre la estética original de la representación de la belleza occidental. En ese orden, la analogía reina/Barbie podría leerse: "se reconoce como bella, sólo porque se adapta a los imaginarios de belleza hegemónicos".

No quiero extenderme más sobre el ejemplo, ya que el profesor de la Universidad de los Andes, Gregory Lobo, tiene un interesante estudio al respecto llamado "La bella y la bestia: Colombia entre el consenso y la coerción, o sobre el multiculturalismo y la violencia racial neoliberal" (2008), donde se exponen varias posibles interpretaciones del hecho. Lo que me interesa resaltar de esto es

---

[23] El extracto es tomado de una nota de la página web www.colombia.com, "el portal que une a los colombianos".

la manera en que la identidad de una persona es simplificada a partir de prejuicios y clichés, por el simple hecho de no hacer parte de la red de representaciones sociales habituales en ese lugar "privilegiado", pero sobre todo visible, que le otorga su elección como reina. Esta situación pone de manifiesto una de las conclusiones arrojadas por la investigación "¿Cómo nos ven, cómo nos representan?...", realizada por el Centro de Investigaciones Étnicas de la Universidad del Cauca. Según Elizabeth Castillo y José Caicedo (coautores de la investigación), en los espacios públicos hay una "predominancia del mestizaje como referente significativo y de representación de la realidad, mientras lo afro constituye un asunto marginal, cuando no exótico" (Castillo y Caicedo, 2012).

Figura 2



Fuente: http://www.imujer.com/wp-content/uploads/2010/01/barbies-por-disenadores2.jpg.

¿Multiculturalidad sin multiculturalismo?

La versión colombiana del multiculturalismo tiene mucho que ver con la analogía de las muñecas de Matel, ya que se supone este como una variedad de sujetos homogéneos donde el color de la piel sirve como signo que activa una representación diferencial que refiere al lugar histórico que ha ocupado ese signo en la estructura social. Desconoce totalmente, y allí radica su relación con el capitalismo, el carácter político (conflictivo) de las relaciones sociales. Domestica lo político dando mayor trascendencia a un preconcepto cultural, aprovechando su condición beneficiada de homogenizar la cultura y gobernar las diferencias.

La lucha política de las comunidades negras ha estado bloqueada (por decir lo menos) por una larga lista de afectaciones negativas. La exclusión fundacional, la violencia a través del desplazamiento y el reclutamiento forzados, la eliminación física y la persecución; los prejuicios constituidos desde las estructuras de poder y reproducidos en el lenguaje común; el reduccionismo esencialista; y otras tantas que han minado la posibilidad misma de unas equivalencias entre las diversas demandas que podrían articularse a partir de esas afectaciones negativas. La delimitación de las organizaciones y comunidades afrodescendientes a partir de la Ley 70 activó una buena cantidad de organizaciones y consejos, pero debido a las tensiones internas y a las formas de violencia (física y discursiva) han trasladado sus luchas a la sobrevivencia y/o al campo cultural. Sobre esto Juan de Dios Mosquera comenta:

> Nosotros en este país no hemos creado organización política para defender nuestros intereses y los espacios de poder [...] No hemos participado políticamente en este país porque no hemos tenido organización política. Sólo hemos sido mercado electoral. Que tu recoges unos voticos en el barrio para X jefe político, ¿sabes qué pasa? que él es el que se representa, no tú. Eso es lo que nos ha pasado [...] Hoy tenemos que crear, construir un partido político, legítimo, surgido desde abajo, formando a nuestros pueblos desde abajo sobre estas cosas [...] Formándolos y vamos formando y organizando y generando liderazgo en los pueblos, esa es la tarea que tenemos en este momento, si nos queremos representar en el gobierno, nadie nos va a dar nada, la palabrita inclusión es una ilusión, una mentira. Las élites no se van abajar de la cama y a bajar a sus hijos para que nos subamos nosotros por el color de la piel. Es un problema de poder político. (Entrevista a Juan de Dios Mosquera, Bogotá, marzo de 2012)

Si se admite la idea antes expuesta sobre la diferencia entre multiculturalidad y multiculturalismo, hay que decir que la materialización de una sociedad múltiple que subvierta las lógicas discursivas racistas y clasistas del poder hegemónico debe cooptar los espacios de discusión públicos, a la vez que fomentar unos autónomos. Una multiculturalidad radical donde el carácter heterogéneo se resuelva en lo político. Pero no una resolución basada en la idea caduca del consenso de racionalidad, que cierra la sociedad, sino por medio del "carácter fundacional de lo político (permitiendo) que el conflicto se exprese, y eso requiere

la constitución de identidades colectivas en torno a *posiciones bien diferenciadas*" (Mouffe, 1999: 17. El énfasis es añadido). En otras palabras, la exclusión fundacional únicamente será superada y reparada en tanto que se desarrolle una política radical inclusiva donde las diversas identidades individuales y colectivas (no sólo los "afrodescendientes", sino los subalternizados en general) logren una diferenciación real respecto a los constructos de ciudadanía hegemónica. La diferencia, desde luego, desempeña acá un rol fundacional y fundamental.

El establecimiento de los momentos o de las pistas históricas que he expuesto intenta mostrar la manera en que la alteridad ha sido usufructuada por parte del Estado colombiano. Mientras que durante la esclavización y la estratificación social en términos raciales vemos que el acento se pone sobre el signo de la piel, en la fundación del Estado y el modelo de ciudadanía se produce a través de las representaciones hegemónicas. La descripción de las particularidades de las poblaciones (humanas y físicas) periféricas y sus determinismos geográficos situaron una correspondencia entre el signo fenotípico y el reduccionismo cultural.

Ejemplo de ello se encuentra, volviendo nuevamente, en la manera en que las élites criollas explicaron cómo se desarrollaron los territorios nacionales y sus ocupantes. José María Samper dota de ciertas características, por ejemplo, a los "indios de las alti-planicies", quienes principalmente: "aman su terruño hasta el servilismo, y la chicha hasta el exceso que le conduce frecuentemente a la embriaguez" (Samper, 1945).[24] La población de los descendientes de africanos sólo se explica a través de su pasado de esclavización (en zonas de minería, por ejemplo) y en su proceso de mestizaje con blancos e indios.

De esta manera, la invisibilización se hace latente y explica por qué durante gran parte del siglo xx en el campo académico y en los lugares de discusión públicos las personas de piel negra son apenas enunciadas y cómo los prejuicios racistas se articulan con el lenguaje de la colonia reproducido por la República.

Esta construcción social del prejuicio es un punto ciego al cual se refiere Stuart Hall arguyendo que las cuestiones de la raza y de la etnicidad no deben

---

[24] Creo que valdría la pena revisar alguna vez la manera en que desde la conquista se estableció en estas tierras el prejuicio sobre los indígenas y el alcoholismo. Incluso durante las misiones religiosas del siglo xx pesaba sobre el imaginario hegemónico una relación directa entre los indígenas y el consumo exagerado de alcohol (cuenta de ello da el largometraje de 1964, *El valle de los arhuacos*). ¿Se debe esta relación a una predeterminación *natural,* como lo expone Samper, o se trata del establecimiento de un prejuicio que sirve como motivo adicional para la satanización de la cultura? ¿Pudo ser el alcohol, también, una manera de control y subalternización?

estudiarse, ni leerse, ni batallarse como categorías o subcategorías dadas naturalmente. Ello, en cambio, debe hacerse por medio de la comprensión de una "formación social total que está racializada" (Hall, 1995: 4). En el discurso multicultural esa racialización de la formación social articula el preconcepto de la piel con el reduccionismo cultural, lo que en definitiva activa una representación imprecisa de las personas de piel negra. Sobre este sistema de representaciones un "afrocolombiano" comenta:

> La gente cree que por el hecho de que soy negro vengo del Chocó, soy desplazado, juego fútbol y sé bailar. Eso pasa en todo lado, pero sobre todo lo he sentido en Bogotá cuando entré a la universidad. Solamente cuando la gente se anima a hablar conmigo y conocen quién soy se dan cuenta de que soy rolo (bogotano), me gusta el rock y poco me gustan los deportes […] No entiendo por qué me tienen que llamar "negrito" en vez de hacerlo por mi nombre […] pero creo que no siempre se debe a que las personas sean racistas […] sino que más bien los que no somos blancos o ¿cómo se llama? mestizos, hemos sido reducidos a eso, a que por tener la piel de un color somos todos iguales, por ser diferentes somos iguales". (Entrevista realizada a un estudiante de universidad privada en Bogotá, mayo de 2012)[25]

Desde una perspectiva reductiva será muy difícil apostar por un Estado multicultural donde la alteridad no sólo tenga lugar como referencia cultural o fenotípica, sino también donde proyectos políticos y de desarrollo económico alternativos tengan un lugar real. Sobre este punto vale la pena acudir a un par de cuestionamientos que realiza el profesor de la Universidad del Cauca, Axel Rojas: las representaciones que se tienen sobre las comunidades negras "¿son acaso representaciones resultantes del afán de los académicos y políticos expertos que buscan su legitimidad para hablar en nombre de los otros? Si lo que se busca es hacer visibles aquellos aspecto particulares de la historia, culturas e identidades de estas poblaciones, ¿no sería necesario que las representaciones se construyan en los términos en que lo hacen las mismas poblaciones?" (Rojas, 2004: 163). Incluso, la referencia constante a "las comunidades" sustrae de inmediato los procesos subjetivos, individuales de identificación identitaria, como si la persona

[25] Por petición de esta persona su nombre no es suministrado. Se trata de un joven bogotano con ascendencia chocoana y Caribe, de 21 años, estudiante de Ingeniería de Sistemas y residente del barrio Modelia.

de piel negra no tuviera la capacidad y/o el derecho para definirse a sí mismo a partir de una trayectoria personal y su relación con el contexto local y nacional, sino que sólo puede entenderse, significarse, identificarse como parte de una "comunidad" que ha sido establecida por el discurso multicultural (lo que Restrepo resaltó como el proceso de imaginación/etnización). La cuestión es más complicada debido a que, como lo han descrito varios autores, entre ellos el mismo A. Rojas, esa representación de la alteridad afrocolombiana se ha realizado a partir de un "molde" indigenista, lo que ha dado como resultado "una paradójica forma de reconocimiento, en la que sólo es posible la igualdad de aquel que se asume como indiferente; muchas de las veces sobre la base de los criterios que en un principio dieron lugar a su exclusión, o de aquellos definidos por los expertos como lo oficialmente diferente" (Rojas, 2004: 163). ¿Qué ocurre entonces con las personas que, como los testimonios de Juan de Dios Mosquera y el estudiante bogotano, intentan emancipar su identidad particular, pero no encuentran lugar en ese preconcepto oficial? ¿La persona de piel negra *deja* de ser negra por no caber en el molde? Según el testimonio del estudiante:

> Yo no encuentro ninguna coincidencia con las organizaciones de afrodescendientes del Pacífico. Más allá de la solidaridad, yo soy consciente de mi diferencia con respecto a una manera en que se ha tratado a la gente en Colombia, a la gente diferente, pero la manera en que yo me he identificado no tiene nada que ver con el río o la tierra colectiva, reconozco mi ascendencia, el lugar donde nacieron y se educaron mis papás y mis abuelos, pero mi situación en Bogotá es diferente, si se quiere más fácil, pero igual veo, siento y soy víctima del racismo de una sociedad que se fija en mi color de piel para definirme, para bien o para mal, sin saber quién soy realmente. (Entrevista realizada a un estudiante de universidad privada en Bogotá, mayo de 2012)

De ninguna manera se trata de "satanizar" o de criticar por criticar la cuestión de la etnización de las personas de piel negra. Así como para esta fue necesario el desarrollo de fases anteriores, no sería erróneo animarse a decir que esta etnización puede ser instrumentalizada como una fase posterior, es decir, no como la culminación de un proceso, sino como parte articulatoria de este. La participación activa de líderes sociales, académicos, comunidades, políticos y jueces, entre otros, en este proceso de etnización tiene un carácter positivo, en cuanto podría proponer un diálogo entre diversos campos teórico-prácticos.

Sin embargo, lo que parece que tenemos, hasta ahora, es un cerramiento en lo que se refiere a la identidad negra, en singular, mientras que diversos testimonios y hechos como, por ejemplo, los de los desplazados en Bogotá, quedan en un limbo permanente. En palabras de Restrepo, "Para que 'nuevas etnicidades' sean posibles, para desatar cualquier intento de silogismo político fundamentalista, se requiere reconceptualizar las nociones de etnicidad y de políticas de la identidad" (Restrepo, 2005: 135). La idea (y la práctica, claro) de la política de identidad es clasificatoria y presenta un cerramiento sobre sí misma. Parece necesario volver a la vieja idea del contextualismo radical, esto es, entender que el desarrollo de los discursos hegemónicos tiene mucho que ver con las apuestas por la emancipación de los subalternos.

Hasta aquí la intención ha sido la de develar ciertas categorías y dispositivos que han encadenado una serie de representaciones sobre las personas negras en Colombia. He apostado por tres, si se quiere, formas de racismo, dependiendo de la manera en que es constituido y/o reproducido. En primer lugar, la distribución racial de la sociedad para la explotación de los subalternos. En segundo lugar, la "asimilación cultural" de esa diferencia por medio de la reproducción de un lenguaje racializado, y la sustracción de la historia nacional y de la identificación del ciudadano de cualquier herencia de la cultura africana o de las formas de organización y relación propias de los descendientes de los esclavos africanos en la República. Luego, a través del multiculturalismo estatal, la contraposición de la corrección política que sustrae de las personas y/o comunidades negras cualquier significación política, a cambio de la invención de un "Otro simbólico" por medio de los estereotipos (la administración de la diferencia por parte del Estado).

A través del diálogo con el líder social Juan de Dios Mosquera, he puesto la mirada sobre el vacío de la representación política de las "comunidades afrocolombianas" (asunto que deberá ser tratado con mayor énfasis en un estudio posterior), aludiendo a que una emancipación de la diferencia necesita de un proyecto de identidad política más radical. Tanto la categoría de raza como la de etnia requieren una definición política, ya no con la idea del "reconocimiento" o de las "demandas de la inclusión" al Estado, sino como articulaciones autónomas con equivalencias desde la marginalidad. En palabras de Segato, "la lucha de los movimientos sociales inspirados en el proyecto de una 'política de la identidad' no alcanzará la radicalidad del pluralismo que pretende afirmar a menos que los grupos insurgentes partan de una conciencia clara de la profundidad de su 'diferencia', es decir, de la propuesta

de mundo alternativa que guía su insurgencia" (Segato, 2007: 18). Mientras esto no ocurra, el discurso multicultural no será más que "bonitas palabras".

"Yo no me llamo negrito": piel negra … máscaras negras

¿Hay, en verdad, alguna diferencia entre un racismo y otro?
¿No se descubre ahí la misma caída,
la misma bancarrota del hombre?
Frantz Fanon

En diciembre de 2011, junto con mi compañero de trabajo Edgar Ricardo Naranjo, fuimos invitados a la "Presentación de la propuesta de articulación de la Cátedra de Estudios Afrocolombianos al Currículo Educativo Distrital" por parte de Digniafro.[26] Realmente fuimos con la premisa de "aprender", pues nuestra experiencia en temas de la "afrocolombianidad" no era muy rica y yo apenas daba márgenes a mi interés por el estudio del racismo. En el transcurso de la jornada, diversos investigadores de varios lugares del país (principalmente del Cauca y de Bogotá) dimos cuenta de nuestras investigaciones en diferentes materias: inclusión en la educación, racismo, prácticas pedagógicas, balances y perspectivas sobre la Cátedra de Estudios Afrocolombianos, etc. Nuestros aportes, de haberlos hecho, debieron pasar desapercibidos, pues ante las cifras y tablas que ofrecimos (un análisis meramente cuantitativo sobre la inclusión de indígenas y personas de piel negra en la educación superior de Colombia), fueron difuminadas ante la audiencia por un conjunto de investigaciones con un tremendo impacto sobre las comunidades. Una particularmente llamó mi atención, no sólo por sus resultados o por el lugar en el que fue realizada, sino también por su apuesta en el relacionamiento entre investigadores y maestros, con el fin de auscultar las representaciones de *lo negro* en los textos, prácticas y rondas infantiles que hacen parte de los métodos de educación en las escuelas públicas de Bogotá.

[26] "Proyecto Dignificación de los y las Afrodescendientes y de su Cultura a través de la Afroetnoeducación en Colombia: el proyecto DigniAfro es una iniciativa que se desarrolla con recursos de la Agencia Española de Cooperación Internacional para el Desarrollo (AECID), en el marco del programa de Cooperación para el Desarrollo de las Poblaciones Afrodescendientes. En Colombia se lleva a cabo mediante convenio con la Secretaría de Educación Distrital, a través de la Subdirección de Inclusión e Integración de Poblaciones y cuenta con la participación de instituciones educativas, públicas y privadas". Tomado de la página web: http://digniafro.com/web/equipo-de-trabajo

La formación de los ciudadanos en las instituciones de disciplina funciona como un dispositivo que hace parte de la gran red en la cual se activan y reproducen las representaciones sociales. Así, la escuela debe captarse como "un territorio cultural, pedagógico y político" donde tienen lugar relaciones sociales y de poder que "posibilitan la formación de ciudadanía" (Castillo y Sánchez, 2003: 3). Durante la historia del Estado-Nación colombiano, la escuela ha sido clave en la reproducción de representaciones y en la definición del ciudadano donde la "ideología de la superioridad racial se ha reproducido con gran potencia, pues, desde sus orígenes y a lo largo de casi dos siglos, en su interior se anclaron prácticas de saber sostenidas en la idea de la inferioridad moral e intelectual de los descendientes de africanos" (Castillo, 2011: 62).

Dadas estas características, la formulación de políticas afirmativas dirigidas al acceso de los niños y niñas de piel negra a la educación básica primaria, así como la implementación de la Cátedra de Estudios Afrocolombianos, han sido una apuesta de las organizaciones sociales y del Estado por revertir los efectos perversos de la exclusión fundacional. Sin embargo, las características actuales del conflicto armado interno han implicado una situación particular para las minorías, por un lado, otorgándoles el carácter de raza/etnia y/o género, y por el otro, haciéndolas víctimas del desplazamiento, bajo unas condiciones la mayoría de las veces de desmembramiento societal. La escuela se convierte así en enunciador de un discurso racista y, a la vez, se muestra incapaz de reaccionar ante estas nuevas lógicas de la diferencia.

Piel negra, máscaras negras

La investigación del Centro de Memorias Étnicas parte de una situación que poco se referencia en los estudios sobre poblaciones afrocolombianas. Las dinámicas de la guerra que atraviesa el país han significado un desplazamiento forzado masivo de las comunidades del Pacífico (primordialmente) hacia la capital. Anteriormente, debido a la cercanía geográfica, el desplazamiento tenía como objetivo el establecimiento en ciudades como Medellín, Cali o Pasto; sin embargo, hoy Bogotá se ha convertido en uno de sus principales receptores.[27] Pero esta situación actual no debe llamar a malos entendidos. Aunque minoritaria, las personas de piel negra han tenido una representación poblacional constante en la Capital: "reporta(n)

[27] Datos precisos pueden consultarse en el informe realizado por CODHES (2011) sobre el desplazamiento y la situación consecuente de este para los afrocolombianos.

una presencia histórica, que al menos en lo que cuenta para el siglo xx, implica un aporte en la vida económica, social y cultural de la ciudad". No obstante, "la total ausencia de la perspectiva afrocolombiana en el ámbito de las políticas de primera infancia es el rasgo más notable de discriminación" (Castillo y Caicedo, 2012).[28] Así, en lo que respecta a la educación prescolar y primaria, las metodologías pedagógicas y las políticas diseñadas y empleadas bien por la Secretaría de Educación, o bien por el Ministerio, se desarrollan "bajo las nociones educativas globales, subsumidas en el universalismo que prevalece en los estándares de calidad […] lo que impide reconocer la diferencialidad que portan los niños y las niñas afrocolombianas, y su vulnerabilidad en un contexto donde son población minoritaria en términos raciales y culturales" (Castillo y Caicedo, 2012).

Como se dijo anteriormente, el discurso multicultural del Estado colombiano, con más contradicciones que certezas, supone una igualdad retórica de todas las etnias que componen la nacionalidad colombiana. Si bien el *lugar* de enunciación del discurso es la institucionalidad, poco o nada se ha hecho a la hora de dislocar la representación hegemónica, estereotipada, de los descendientes de los africanos. Todo lo contrario, su reproducción es constante y la escuela es fundamental en la posición y en la activación constantes de este dispositivo. En palabras de Elizabeth Castillo: "la visión inferiorizada de lo negro, lo africano y/o lo afrodescendiente no es algo que se *aprende* en sí mismo, es más bien un contenido que se internaliza y se objetiva en la experiencia de hacerse parte de una sociedad determinada" (Castillo, 2011: 62).

Los textos escolares:[29] en la medida en que desde la aprehensión primaria de la ciudadanía y del relacionamiento embrionario con otros sujetos, las representaciones sociales estén cooptadas por un imaginario de estratificación social y racial, la apuesta por discursos y políticas públicas múltiples, diversos e inclusivos no logrará surtir los efectos necesarios. Para Stuart Hall, la representación da sentido

[28] Las citas que corresponden a autoría conjunta de Elizabeth Castillo y José Caicedo se refieren a una ponencia realizada por ellos en el marco del Día Mundial Contra el Racismo en Bogotá en 2012. Agradezco enormemente a Elizabeth por compartir el texto de la ponencia y por su constante auxilio.

[29] Tanto en el desarrollo de la investigación como en el diálogo que tuve con Elizabeth Castillo, es muy importante la frecuente aclaración de que por "textos escolares" en la primera formación no debemos sólo pensar en lo que es un libro con texto e imágenes. Para este proceso de formación educativa, las rondas infantiles, la decoración de los salones, los murales y, sobre todo, los juguetes cumplen con ese rol de refuerzos pedagógicos.

a las cosas ya que por medio de esa acción se trae una imagen en lugar de algo en particular: "la representación es la producción de sentido de los conceptos en nuestras mentes mediante el lenguaje", lo que significa que si bien representación y realidad no deben entenderse (siempre) de la misma manera, tienen una relación estrecha y vinculante, pues a través de la representación damos sentido a la realidad, la captamos (Hall, 1997: 15).

Así, las representaciones que se hacen sobre las personas no *son* las personas en sí mismas, pero sí constituyen el lugar social que se les otorga por medio del constructo constituido. En el caso de los textos escolares, "… las ilustraciones de los libros refuerzan poderosamente los estereotipos raciales de los textos y desempeñan un papel considerable en la formación de las primeras imágenes que el niño tiene de otros pueblos", cuestión que tiene mucho más sentido en el discurso multicultural, ya que la alusión constante desde temprana edad a la importancia de entender el mundo globalizado ha significado que los estereotipos se hayan internacionalizado. De esta manera, en los textos se alude constantemente a "el niño africano desnudo, con una ajorca en el tobillo; el 'indio' mexicano cubierto con un gran sombrero y reclinado junto a un nopal; el indio norteamericano semidesnudo, con un tocado de plumas y armado de arco y flechas; el chulí chino; el rubio vaquero norteamericano…" (Banfiel, citada en Castillo, 2011: 62).

La cuestión aquí es más profunda de lo que se puede intuir con la primera lectura. Volviendo a Hall, el autor hace una distinción (continuando con el tema de las representaciones) entre los dos tipos de signo ("los portadores de sentido"): los signos icónicos y los signos indexicales. Los segundos no tienen necesariamente una relación obvia con las cosas a las que se refieren, es decir, la relación entre el signo y lo que representa es "*arbitraria*". Veamos el ejemplo: "la palabra A.R.B.O.L.E.S no tiene ninguna relación con los árboles en la naturaleza, ni la palabra 'árbol' en castellano suena como el árbol real […] por arbitrario entendemos que en principio cualquier colección de letras o de sonidos en cualquier orden podría hacer el oficio igualmente" (Hall, 1997: 19). Por su parte, los signos icónicos (el lenguaje visual) relaciona al concepto y al signo de manera directa: "los signos icónicos […] tienen en su forma cierta *semejanza* con el objeto, persona o evento al cual se refieren" (Hall, 1997: 19. El énfasis es añadido). Lo que podemos ver a través de Hall y del trabajo del Centro de Memorias Étnicas, es que tanto el análisis cuantitativo (cuántas veces aparecen las representaciones icónicas de las personas de piel negra) como el cualitativo (cómo aparecen) denotan una manera de significar la alteridad en los procesos

de formación temprana. Según la investigación, existe una dicotomía de visibilización/invisibilización de los "afrocolombianos", *imperando* el primero, pero sólo a través del estereotipo, ya que "en la mayoría de los casos, estas ilustraciones (los) reproducen [...], es decir, son visibles, pero su presencia se limita a imágenes descontextualizadas, a roles comúnmente asociados con la gente afro como el fútbol, las danzas, e incluso, todavía permanecen representaciones de lo 'negro' con lo africano como sinónimo de salvaje (gente desnuda al lado del fuego)" (Castillo y Caicedo, 2012).

En cuanto a las rondas, la cuestión no es diferente. Incluso una famosa ronda infantil, "Los cinco negritos", refiere a la esclavización, haciendo alusión al tráfico de personas y la obediencia:

> Somos cinco negritos y todos cinco somos hermanos, tenemos una guitarra,
> y en ella todos cinco tocamos.
> Profesor: ¡Negritos!
> Alumno: ¿Mande mi señor?
> Profesor: Su amo los va a vender.
> Alumno: Pero ¿por qué?, ¿pero por qué?
> Profesor: Porque no saben saltar (cualquier acción).
> Alumno: Si no sabemos lo aprenderemos, si no sabemos lo aprenderemos
> (responde saltando o realizando la acción).[30]

El tabú de la corrección política multicultural aparece a todas luces en la escuela. Por eso, Castillo y Caicedo deducen que esta situación corresponde a una "visibilidad reductiva", en tanto que la visibilidad se aprecia como "el proceso que articula la ausencia de personas y contextos racializados en determinados roles y actividades y la presencia de personas racializadas en clave de estereotipo, es decir, reducidas siempre a un mismo tipo de significado" (Castillo y Caicedo, 2012). Mientras la representación de las personas de piel negra siga siendo, digamos, reducida a este tipo de prejuicios, estaremos ante la reversa de la ecuación que planteó Fanon, es decir, estaremos ante personas de piel negra con máscaras negras.

[30] La ejecución de la ronda puede verse en el siguiente enlace: http://www.youtube.com/watch?v=eBLZ7bSB5rE



“Yo no me llamo negrito”

Actualmente, en uno de los canales privados de la televisión colombiana, se transmite un *reality show* en el que personas adultas concursan por convertirse en dobles exactos de cantantes famosos. La “exigencia” del concurso es tal que los jueces que determinan si el concursante “se llama” o “no se llama” como el referente famoso, realizan todo tipo de recomendaciones que van desde el cambio de peso hasta la modificación de la pigmentación de la piel.

Se trata de un proceso en el que se pretende vaciar las características personales de los concursantes, con el fin de llenarlos con una serie de reduccionismos sobre la personalidad del famoso. Así por ejemplo, un concursante que pretende convertirse en el duplicado de Diomedes Díaz debe copiar el caminado, el baile, el ojo apagado, el tono de la voz, los gestos, las muecas y la *personalidad* del cantante. Un proceso similar es el que describe la investigación “¿Cómo nos ven…” que da cuenta de cómo desde tempranas edades, los niños de piel negra son reducidos a la categoría de “negrito” por parte de sus profesores y compañeritos, simplificando las diversas características sociales, familiares y culturales al signo del color de piel: “Los niños y las niñas deben enfrentar entonces, de modo directo e indirecto el rechazo, la estigmatización y el racismo que produce su presencia doblemente signada, como desplazados y como afrocolombianos” (Castillo y Caicedo, 2012).

A lo largo de la investigación en los textos escolares, los autores lograron evidenciar una cuestión fundamental. Si bien por medio de la Ley 30 se establece una idea de que lo negro *se ubica* en el Pacífico (claro que este prejuicio es anterior, pero tiene una venia oficial desde los noventa), las poquísimas veces que los textos representan personas de piel negra en Colombia no aluden, ni por error, al contexto Pacífico. Es decir, el uso y abuso, por ejemplo, de la palabra “negrito” ni siquiera alude a una realidad diferenciada, esto es a un territorio, a una forma de ver la vida, a una herencia. Esto podría tener una lectura negativa

respecto a la igualdad de las etnias del discurso multicultural: "la afrocolombianidad como concepto político y académico no es de uso en estos textos, es decir, al margen de lo 'políticamente correcto', ninguna de las ilustraciones está relacionada con el mundo de lo afrocolombiano, no hay una sola referencia a este término, tanto en las imágenes como en los pocos discursos que contienen los textos de educación prescolar" (Castillo y Caicedo, 2012: 12). Precisamente, en diferentes conversaciones que sostuve con un psicopedagogo de un colegio público de Bogotá, le interrogaba, primero, sobre su formación académica y la cuestión de la diferencialidad en la educación:

> Pedro: ¿Alguna vez durante su proceso de formación le hicieron énfasis en las poblaciones diferenciadas?
> Harvey: Jamás, fueron casi seis años de estudio, con prácticas incluidas y jamás nos formaron de alguna manera respecto al trato con niños negros o indígenas.
> Pedro: Pero en la realidad, quiero decir, en el trabajo como docentes se encuentran con eso…
> Harvey: Sí claro, todo el tiempo. No son muchos los casos, pero están constantemente.
> Pedro: ¿Y entonces?
> Harvey: Bueno, pues eso depende de nosotros, del trato que le demos tanto al niño como a la situación.
> Pedro: Y capacitaciones ¿reciben alguna vez?
> Harvey: (risas) Capacitaciones recibimos pocas, y realmente ninguna sobre el tema de los negros o los indígenas. (Entrevista a Harvey López, Bogotá, abril de 2012)[31]

Lo que intento señalar a través del testimonio de Harvey López, es que aquella referencia que hacen Caicedo y Castillo a la ausencia del componente político y académico de la "afrocolombianidad" en los textos, no sólo se hace presente en estos. La cuestión radica en los procesos de aprendizaje de los ni-

[31] Harvey López es psicopedagogo de la Universidad Pedagógica de Bogotá y estudiante de la Maestría en Educación de la Universidad Javeriana. Trabaja como psicólogo del Colegio Santa Bárbara IED de Ciudad Bolívar. La entrevista fue realizada el 18 de abril de 2012 en el barrio Pablo VI de Bogotá y en ella se condensaron diversos asuntos respecto a la educación pública de los que hemos dialogado en reiteradas ocasiones y en el transcurso de varios años.

ños, pero también en los de los profesores y en aquellos de los orientadores. Por ejemplo, en cuanto a la política de cuotas o de cupos de niños desplazados por la violencia en las instituciones de educación, López comenta:

> Eso no ayuda de mucho, por no decirle que no ayuda en nada. Vea, pueden abrir un millón de cupos en los colegios, pueden si quiere darle todos los cupos de la educación pública a los niños negros, a los niños indígenas, a los niños desplazados, pero eso no va a ayudar. La cuestión es más profunda, la cuestión es que estos niños van mal alimentados a las aulas, van con todos los problemas de contextos de violencia, incluso sexual, niños que aprenden desde pequeños que el matoneo, el robo o ser jíbaros les puede presentar una solución real a su problema: plata. La cuestión aquí no es de piel, no es de religión, no es de costumbre, es de pobreza. Mientras que las personas que diseñan las políticas ganan mucho dinero y hacen esos diseños desde la comodidad de sus megaoficinas, uno en el trabajo se encuentra con otra cosa, con sueldos bajos, con inseguridad, con maltrato. Y qué decir de los niños […] son muchos los casos de papás que envían a sus chinos al colegio sólo para el refrigerio, sólo para que puedan comer algo que ellos no les van a poder dar. (Entrevista a Harvey López, Bogotá, abril de 2012)

El lunes 7 de mayo de 2012, en la edición de las siete de la noche de RCN Noticias, el reportero Eccheomo Cetina realizó una crónica sobre la violencia en las instituciones de educación pública en Bogotá. La mayoría de testimonios que presentó correspondían a niños de piel negra que denunciaban graves casos de racismo, discriminación y violencia. La coordinadora de una institución alegaba que este comportamiento "hace parte de una etapa" y que no creía que por el hecho de que los niños negros fueran las principales víctimas, debía hablarse de racismo. Además de la manera *telenovelezca* en que la nota fue presentada y el exabrupto de la coordinadora, creo que hay otra cuestión para resaltar. En estos contextos de violencia/pobreza de los que habla López, hay una mayor descarga *sobre* los niños de piel negra. Me explico, la activación del discurso racista es más notoria cuando los niños (y por qué no también otras personas que *habitan* la institución) necesitan una manera de diferenciación positiva propia respecto a la marginalidad. La *naturalización* de las costumbres racistas en el lenguaje y en las representaciones en Colombia es tal que, ¡oh sorpresa!, el rasgo fenotípico se

convierte en un capital. "Negro" y "negrito" funcionan aquí como una suerte de catarsis que le permite al enunciador tener problemas, "pero no tantos".

Así lo comentó también el estudiante de universidad bogotano con el que conversé: "En el colegio una vez tuve un quilombo (problema) con alguien que estaba atravesando por una situación difícil. Yo caí en el juego de los otros compañeros y empecé a molestarlo pero luego de andar un rato en esas el pelado se levantó y me miró con una furia terrible y me dijo 'Yo podré tener los problemas que sean, pero no soy negro'" (Entrevista realizada a un estudiante de universidad privada en Bogotá, mayo de 2012).

***

La campaña "Yo no me llamo negrito", propuesta a partir de la investigación del Centro de Memorias Étnicas, toca una parte sensible de la raíz de la problemática racista. La deconstrucción de ciertos constructos estereotipados es posible por medio de la desactivación de dispositivos y su subversión enunciativa. Llamar "negro" o "negrito" a una persona de piel negra no es una cuestión de cariño ni de espontaneidad, responde a unas categorías y unas representaciones (im)puestas juiciosa y regularmente en el sistema de lenguaje nacional. Parte fundamental de esta deconstrucción y de esta desactivación reside en la politización del carácter de la afrocolombianidad y en la posibilidad de identidades alternativas que se reconozcan diferenciadas a través de la autonomía. La cuestión debe situarse tanto en los términos del lenguaje, como en los temas de discusión. En palabras del poeta cimarrón cubano Rogelio Martínez Furé:

> Aquí estoy:
> Nombro las cosas
> Y me apodero de su esencia
> Al nombrarlas.
> El ashé de la Palabra
> Me torna la Palabra.
> Fundadora,
> Iconoclasta y libre.

A modo de conclusión

...We were not brought here to be citizens. We were not brought here to enjoy the constitutional gifts that they speak so beautifully about today.
Malcom X

Durante la redacción de estas páginas recordé constantemente un chiste que escuché muchas veces en mi infancia (recuerdo perfectamente que la primera vez que lo hice fue a través de un programa de televisión): un hombre sube a un bus en el que solamente ocupan silla las personas blancas, mientras que las de piel negra van todos de pie, incluso con varias sillas libres. El hombre que ve la escena se enoja y regaña a los pasajeros: "Pero qué es esto, ¡Que cosa más racista! Deben entender ustedes que todos somos iguales, que no importa que seamos blancos o negros, que todos merecemos ocupar un lugar en este bus". Todos los pasajeros apenados se miran entre sí a la expectativa, pero el orador concluye: "Vamos a hacer una cosa, vamos a hacer de cuenta que todos somos verdes, ya no hay más blancos, tampoco negros. Así que los verdes claros nos vamos sentados y los verdes oscuros de pie". Además de cruel y malo, el chiste me parece que pone de manifiesto la cuestión de la inclusión de las personas de piel negra en el Estado-Nación colombiano. Con la adscripción al discurso multiculturalista, el Estado viene a ser el pasajero que se sube al bus. Desde entonces, se pretende que se adopte la idea de que todos somos iguales y merecemos las mismas cosas, oportunidades, accesos, etc., pero en la práctica (tanto social como institucional) el asunto sigue dependiendo de la *pigmentación* del signo.

El desplazamiento del núcleo del discurso de la exclusión fundacional, centrado en la cuestión fenotípica (la raza como signo de Segato), hacia la esencialización de la diferencia, parece haber aportado más problemas que soluciones concretas. La Ley 70 de 1993 puso sobre las personas de piel negra un molde para el reconocimiento de las "comunidades afrocolombianas", donde la fetichización del Pacífico colombiano y la indigenización de la identidad negra, sumió a las organizaciones en las arenas de la representación legal. Tanto en el Pacífico como en las ciudades, el cuento de las "comunidades afrocolombianas" no ha funcionado del todo bien. Diversas empresas que administran grandes proyectos económicos de enclave han violentado a las comunidades y a las personas, muchas veces en connivencia con el Estado.

El lenguaje sobre el que fue cimentado nuestro constructo de nación es radicalmente racista y su reproducción por medio de la activación de diversos dispositivos da como resultado la representación de lo negro, casi siempre negativa y prejuiciosa.

La educación en general y la escuela en particular, sirven no sólo como instrumentos de la reproducción de una ciudadanía reducida (sin lugar para la alteridad), sino también como espacio de resignificación, de apropiación por parte de las personas de piel negra que bien por desplazamiento forzado, o bien por condición de nacimiento, tienen en Bogotá su lugar de habitación.

Para desactivar los dispositivos racistas es urgente la deconstrucción del discurso hegemónico, encontrar en la historia y en sus testimonios (en el término más amplio posible) las maneras, los métodos que se emplearon en la constitución de Estado-nación, la raíz (por decir lo menos) de esa clasificación social racializada.

El desarrollo del sistema económico capitalista ha evidenciado una supuesta "estructura de oportunidad política", por medio de la cual los subalternos tienen la posibilidad de reclamar y movilizarse, claro, dentro del marco que el discurso hegemónico ha impuesto. Si bien los aspectos culturales, legales y económicos son vitales, aún más lo es la transversalidad de lo político. En la medida en que los proyectos emancipatorios apuesten por la radicalidad de la diferencia, por la apuesta liberadora de la resignificación, podría haber más luces respecto a una representación real de la alteridad en la historia nacional.

Bibliografía

Libros

Dussel, Enrique (1998), *Ética de la liberación e la edad de la globalización*, Madrid, Trotta.

Escobar, Arturo y Pedrosa, Álvaro (1996), *Pacífico, desarrollo o diversidad? Estado, capital y movimientos sociales en el Pacífico colombiano,* Bogotá, Cerec.

Foucault, Michel (1999), *Genealogía del racismo*, La Plata, Argentina, Colección Caronte Ensayos.

Hall, Stuart (2010), *Sin garantías*, Popayán, Envión Editores.

Isaacs, Jorge (1967)*, María*, Bogotá, Editorial Visión.

Lobo, Gregory (2009), *Colombia: algo diferente de una nación*, Bogotá, Universidad de Los Andes - CESO.

Martínez Furé (2010), *Cimarrón de palabras,* La Habana, Editorial Letras Cubanas.
Restrepo, Eduardo (2005), *Políticas de la teoría y dilemas en los estudios de las colombias negras*, Popayán, Editorial Universidad del Cauca.
Segato, Rita Laura (2007), *La nación y sus otros*, Buenos Aires, Ediciones Prometeo.
Solodkow, David y Vitulli, Juan (2009), *Poéticas de lo criollo. La transformación del concepto "criollo" En las letras hispanoamericanas (siglo XVI al XIX)*, Buenos Aires: Corregidor.
Williams, Raymond (1999), *Novela y poder en Colombia: 1844 -1987*, Bogotá, Tercer Mundo Editores.

Capítulo de libros

Benavides, Farid (2008), "La construcción discursiva de la nación colombiana y la dialéctica inclusión/exclusión de los afrocolombianos y de los pueblos indígenas", en: *La constitución de identidades subalternizadas en el discurso jurídico y literario colombiano en el siglo XIX,* Bogotá, Universidad Nacional de Colombia.
Laclau, Ernesto (2005), "Le Bon: sugestión y representaciones distorsionadas", en: *La razón populista*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
Mosquera Claudia, Pardo, Mauricio y Hoffman, Odile (2002), "Las trayectorias sociales e identitarias de los afrodescendientes", en: *Afrodescendientes en las Américas. Trayectorias sociales e identitarias 150 años de la abolición de la esclavitud en Colombia*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia.
Mouffe, Chantal (1999), "Introducción: por un pluralismo agonístico", en *El retorno de lo político,* Barcelona, Paidós.
Mouffe, Chantal (2003), "Introducción: la paradoja democrática", en: *La paradoja democrática,* Barcelona, Gedisa.
Restrepo, Eduardo (2004), "Etnicidad sin garantías: contribuciones de Stuart Hall a los estudios de la etnicidad", en: *Teorías contemporáneas de la etnicidad. Stuart Hall y Michel Foucault,* Cali, Editorial Universidad del Cauca.
Segato, Rita Laura (2007), "Racismo, discriminación y acciones afirmativas: herramientas conceptuales", en: Juan Ansión, *Acción afirmativa e interculturalidad. Reflexiones a partir de la experiencia*, Lima, Universidad Católica del Perú.
Torging, Jacob, (1998), "Un repaso al análisis del discurso", en: *Debates políticos contemporáneos. En los márgenes de la identidad*, México, Plaza Valdés.

Vargas Roncancio, Iván (2008), "Civilización y teorías poscoloniales. 'La diversidad como proyecto universal'", en: *La constitución de identidades subalternizadas en el discurso jurídico y literario colombiano en el siglo XIX,* Bogotá, Universidad Nacional de Colombia.

Wade, Peter (2002), "Construcciones de lo negro y del África en Colombia: política y cultura en la música costeña y el rap", en: *Afrodescendientes en las Américas. Trayectorias sociales e identitarias 150 años de la abolición de la esclavitud en Colombia*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia.

Artículos de revista

Castillo Guzmán, Elizabeth y Sánchez, Carlos (2003), "¿Democratizar la escuela o escolarizar la democracia? Dilemas de la socialización política en la escuela colombiana", *Revista Colombiana de Educación*, No. 45.

Castillo Guzmán, Elizabeth (2011), "La letra con raza entra. Racismos en los textos escolares y escritura pedagógica afrocolombiana", *Pedagogía y Saberes*, No. 34.

Grosrichard, Alain (1977), "Le jeu de Michel Foucault", en: *Revista Ornicar,* No 10, julio de 1977, París.

Grossberg, Lawrence (2006), "Stuart Hall sobre raza y racismo: Estudios Culturales y la práctica del contextualismo", *Tábula Rasa*, No. 5.

Hall, Stuart (1997), "The Work of Representation", *Representation,* No.

Comisión Intereclesial Justicia y Paz y Cinep (2005), "La Tramoya", *Revista Noche y Niebla. Casos Tipo*, Octubre 2005, Bogotá.

Lobo, Gregory y Morgan, Nicholas (2005), "Lo decimos con cariño: estratificación social y el discurso negro en Colombia", *Revista de Estudios Colombianos*, Vol. 1, Bogotá, 2005.

Wade, Peter (2011), "Racismo y multiculturalismo", *Revista del Instituto Colombiano de Antropología e Historia*, No. 47.

Bocarejo, Diana y Restrepo, Eduardo (2011), "Introducción", *Revista del Instituto Colombiano de Antropología e historia*, No. 47.

Ponencias

Caicedo Ortiz, José Antonio y Castillo, Elizabeth (2012), *Por una educación libre de discriminación: del reconocimiento formal a la garantía real*, Bogotá, Biblioteca Virgilio Barco, marzo 21 de 2012, mimeo.

Material audiovisual

Aljure, Felipe (2005), *El Colombian dream*, Bogotá, Cinempresa.

Cetina, Eccheomo (2012), "Crónica sobre la violencia en las escuelas públicas de Bogotá", en: *RCN Noticias emisión 7pm*, Bogotá, RCN Televisión.

Minchinela, Raúl (2007), "El comesandías", *Reflexiones de Repronto*, Madrid, Internet, http://minchinela.com/repronto/2007/10/17/capitulo-5-el-comesandias/

Subversión X (1994), "Bonitas palabras", en: *Esperando el final*, Vizcaya, Discos Suicidas.

Informes

Codhes (2011), *Consultoría para los Derechos Humanos y Desplazamiento,* No. 77. Bogotá, febrero de 2011.

Aproximación al estudio de redes transnacionales de defensa y prácticas de Derechos Humanos: análisis de la incidencia de la ONIC en la Organización de las Naciones Unidas. El caso del desplazamiento forzado de los Pueblos Indígenas Emberas

Mónica N. Acosta García*

Introducción

La Organización de las Naciones Unidas (ONU) estima que en el mundo existen aproximadamente 370 millones de indígenas, que representan alrededor de 5.000 culturas diferentes, constituyen el 5% de la población mundial y ocupan el 20% de la superficie terrestre. Los Pueblos Indígenas constituyen una minoría numérica, pero representan la mayor parte de la diversidad cultural del planeta (ONU, 2009: 3).

Aunque a comienzos del siglo xx se trataba de un sector de la población ignorado por los Estados y las organizaciones internacionales, gracias al movimiento indígena y a las distintas redes transnacionales que se originaron alrededor de su causa, durante las últimas décadas, en palabras de James Anaya, los Pueblos Indígenas "han dejado de ser simples objetos de la discusión sobre sus derechos y se han convertido de hecho en participantes de un amplio diálogo multilateral que incluye también a Estados, organizaciones no gubernamentales-ONG's y expertos independientes, un diálogo facilitado por los órganos de derechos humanos de las organizaciones internacionales" (Anaya, 2005: 92).

* Abogada e internacionalista de la Universidad del Rosario. Joven investigadora del Centro de Estudios Políticos e Internacionales (CEPI) de las facultades de Ciencia Política y Gobierno y de Relaciones Internacionales.

Si bien dicha participación se ha favorecido con la creación de diversos espacios[1] en la escena internacional, y con los diferentes instrumentos internacionales relacionados con sus derechos, particularmente el Convenio No. 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) y la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de Pueblos Indígenas, se encuentra aún limitada a dichos escenarios.[2] Por esta razón, los representantes de los Pueblos Indígenas han desarrollado diversas estrategias de alianza con Estados, ONG's y con las organizaciones que pueden expresarse en los diferentes escenarios oficiales[3] (Keck y Sikkink, 1998), como las organismos internacionales de Derechos Humanos con estatus consultivo ante el Consejo de Derechos Humanos, y han hecho *lobbying* ante los Estados "amigos" para que estos asuman su defensa ante las diversas decisiones que adoptan las organizaciones internacionales (Bellier, 2010: 57).

Bajo este panorama se encuentran inmersas las organizaciones indígenas colombianas, así por ejemplo la Organización Nacional Indígena de Colombia (ONIC) ha realizado diversas estrategias de alianza con otras organizaciones indígenas, como la creación y articulación de la Coordinadora Andina de Organizaciones Indígenas (CAOI) en el 2006, con ONG's, como la Comisión Colombiana de Juristas (CCJ) y el Colectivo de Abogados José Alvear Restrepo (CAJAR), insertándose en redes transnacionales de defensa de Derechos Humanos y dando lugar a "normativas híbridas" (Merry, 2007: 3) entre cultura y derechos.

Además de lo anterior, debido a que los canales con el Gobierno no funcionan correctamente y en muchos casos se encuentran bloqueados, la ONIC ha

[1] En la ONU se encuentra el Foro Permanente de Cuestiones Indígenas (FPCI), el Relator Especial sobre la situación de los derechos humanos y las libertades fundamentales de los indígenas, el Mecanismo Experto para los Derechos de los Pueblos Indígenas, y el Grupo de Trabajo sobre Poblaciones Indígenas (GTPI), con mandato hasta 2007; en la Organización de los Estados Americanos (OEA), las Cumbres de las Américas, las Cumbres de Líderes Indígenas de las Américas (CLIA), la Relatoría sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas, y los órganos del sistema interamericano (Comisión y Corte Interamericana de Derechos Humanos).

[2] Por ejemplo, al interior del FPCI mientras que una gran cantidad de Pueblos Indígenas se reúnen en su sesión anual, sólo las organizaciones que se agrupan bajo "organizaciones paraguas" pueden hacer sus pronunciamientos. Adicional a lo anterior, el presidente de este organismo es el único que tiene la facultad de intervenir en las sesiones del Consejo Económico y Social (ECOSOC), del cual surge su mandato.

[3] Una de estas estrategias, siguiendo a Margaret Keck y Kathryn Sikkink, se denomina "Redes Transnacionales de Defensa": la capacidad que tienen los actores no estatales de organizarse para promover causas e ideas basadas en principios y valores, para movilizar estratégicamente la información con el objetivo de crear nuevos asuntos y categorías, y para convencer y presionar al gobierno y a las organizaciones internacionales, con el propósito de cambiar su comportamiento (Keck y Sikkink, 1998: 18-19).



En esta imagen se observa la participación del presidente de la ONIC, Luis Evelis Andrade, en la conmemoración de la ONU del día de los Pueblos Indígenas en el año 2006 en Colombia.

Fuente: BBCMundo.com

hecho *lobby* ante diversos organismos internacionales,[4] como la ONU, en particular ante el FPCI, la Unión Europea (UE) y la Organización de los Estados Americanos (OEA), entre otros, con el fin de visibilizar la situación de los derechos humanos de los pueblos indígenas y presionar al Gobierno colombiano en el cumplimiento de sus obligaciones desde afuera, generando el modelo de influencia de "*boomerang*",[5] propio de las redes transnacionales de defensa (Keck y Sikkink, 1998: 31-32).

En este contexto, este capítulo gira en torno a las siguientes preguntas: ¿Cuáles han sido las estrategias de *lobby* de la ONIC ante los organismos internacionales, en particular ante la ONU?, ¿cuáles han sido las redes transnacionales de defensa en las que la ONIC se ha insertado?, ¿cuáles han sido las prácticas de Derechos Humanos[6] de la organización indígena?, ¿cómo las redes transnacionales de defensa y las prácticas de Derechos Humanos de la ONIC, y su interacción con el Gobierno y la ONU, incidieron en la visita y el análisis de la situación de desplazamiento forzado de los pueblos indígenas, en particular la del Pueblo Embera, por parte de los Relatores Especiales sobre pueblos indígenas?

En este orden de ideas, esta parte del libro abordará la acción colectiva promovida por actores sociales que desde ámbitos locales formulan y hacen valer demandas o reivindicaciones específicas, "como respuesta a los cambios en las oportunidades y restricciones políticas"[7] (Tarrow, 1998: 33). Esto lo hacen a

---

[4] En palabras de Sidney Tarrow, las organizaciones e instituciones internacionales son las que han ofrecido una serie de oportunidades para la acción colectiva de diferentes actores sociales (Tarrow, 1998: 253).

[5] Los actores no estatales acuden directamente a escenarios internacionales, se "brincan" al Estado y buscan aliados internacionales para ejercer presión desde afuera sobre sus gobiernos (Keck y Sikkink, 1998: 32).

[6] Entendiendo por "prácticas de Derechos Humanos" la adopción de los discursos internacionales sobre Derechos Humanos por los actores locales para aplicarlos en sus prácticas políticas, sociales y culturales, generando procesos de "creación de normativas híbridas" (Merry, 2007: 3).

[7] En este sentido, "lo que buscan continuamente los integrantes de las redes transnacionales son los

través de la construcción de redes transnacionales que permiten la participación de actores no estatales, como la ONIC, que interactúan unos con otros, con organizaciones internacionales, como la ONU y con los mismos Estados (Keck y Sikkink, 1998), se trata de "una densa red que engloba instituciones internacionales, regímenes y contactos intergubernamentales y transnacionales" (Meyer et ál., citados en Tarrow, 1998: 252).

De esta manera, el presente capítulo pretende analizar y comprender la dinámica de las redes transnacionales de defensa de Derechos Humanos, en particular las redes en las que la ONIC se ha insertado, y el caso específico del procedimiento del Relator Especial de Naciones Unidas sobre la situación de los Derechos Humanos y las libertades fundamentales de los indígenas, para observar la situación general de éstos en Colombia.

Con relación a la metodología, además del análisis documental, mediante el Resumen Analítico Especializado (RAE), de libros, artículos especializados y publicaciones no académicas sobre protección de derechos humanos, pueblos indígenas y escenarios internacionales y mecanismos de protección de sus derechos. Se realizaron también entrevistas etnográficas y se mantuvieron conversaciones con Juan Méndez,[8] Viviana Manrique,[9] Juan Manuel Bustillo,[10] William

aspectos puramente coyunturales y a veces incluso los aspectos accidentales de las oportunidades políticas" (Keck y Sikkink, 1998 citados en Tarrow, 1998: 266).

[8] Relator Especial de Naciones Unidas sobre la tortura y otros tratos o penas cueles, inhumanos o degradantes, nombrado el 6 de octubre de 2010 por un mandato de tres años. Fue Asesor Especial para la Prevención del Genocidio (2004-2007), presidente del Centro Internacional para la Justicia de Transición, asesor jurídico general de Human Rights Watch, director ejecutivo del Instituto Interamericano de Derechos Humanos en Costa Rica (1996-1999), catedrático de Derecho y director del Centro de Derechos Civiles y Humanos de la Universidad de Notre Dame (1999-2004), y miembro de la Comisión Interamericana de Derechos Humanos de la OEA (2000-2003) (ONU, 2011).

[9] Abogada, filosofa e internacionalista de la Universidad del Rosario, fue viceministra del Interior del gobierno de Álvaro Uribe, encargada de las funciones del Despacho del Ministro del Interior y de Justicia, representante de Colombia ante el Plan Puebla Panamá y asesora de la Alta Consejería Presidencial para la Competitividad y Productividad.

[10] Investigador del Área de Desplazamiento y Tierras de la Subdirección de Investigación de la Comisión Colombiana de Juristas (CCJ), coautor de los libros "*Colombia: el espejismo de la justicia y la paz. Balance sobre la aplicación de la Ley 975 de 2005*", "*Tiempos de sequía. Situación de derechos humanos y derecho humanitario en Colombia. 2002-2009*" y "*Camino al despojo y la impunidad*".

Villa,[11] Ana Manuela Ochoa,[12] Gerardo Jumí,[13] Armando Valbuena,[14] Gilberto Arlant,[15] Juan Muelas[16] y Darío Mejía.[17]

Así mismo, se privilegió la técnica de la observación participante en varios espacios nacionales e internacionales, como en el undécimo período de sesiones del Foro Permanente para las Cuestiones Indígenas de Naciones Unidas en mayo de 2012 en Nueva York, el Programa de Estudios Avanzados en Derechos Humanos y Derecho Internacional Humanitario de American University en junio de 2011 en Washington D.C., en particular el curso Sistema de Derechos Humanos de las Naciones Unidas, dictado por Carlos Villán Durán,[18] el seminario de la Corte Interamericana de Derechos Humanos "Experiencias comparadas: fortaleciendo la protección de los derechos humanos a través del diálogo jurisprudencial", realizado en Bogotá en septiembre de 2011 y la conmemoración de los 30 años de la ONIC en febrero de 2012.

En este sentido, el capítulo se dividirá en tres partes. En la primera se hace un breve recuento del surgimiento y la consolidación del movimiento indígena colombiano; no se profundizará en esta parte pues el único fin es determinar y analizar la conformación de la ONIC, sus alianzas, prácticas de Derechos Humanos y redes transnacionales de defensa en las cuales se ha insertado. En la segunda se presenta, de manera general, el procedimiento extraconvencional

---

[11] Antropólogo con una larga trayectoria en el trabajo con Pueblos Indígenas. Director ejecutivo del Centro de Cooperación al Indígena (CECOIN), coautor de los libros "*Violencia política contra los Pueblos Indígenas en Colombia (1974-2004)*", "*Estado de los derechos humanos y colectivos de los pueblos indígenas de Colombia: Etnocidio, Limpieza Étnica y Destierro. Informe al Relator Especial de la ONU para los derechos de los Pueblos Indígenas*", entre otros trabajos.

[12] Líder del Pueblo Indígena Kankuamo, abogada con una larga trayectoria en litigio estratégico ante el Sistema Interamericano, miembro de la ONIC desde el año 2008.

[13] Miembro del Pueblo Indígena Embera, licenciado en Ciencias Sociales con estudios de maestría en Ciencia Política, senador de la República de Colombia (2002-2006), diputado de la Asamblea de Antioquia (2001), presidente de la Organización Indígena de Antioquia (OIA) (1996-2000).

[14] Miembro y líder del Pueblo Indígena Wayúu, expresidente de la Organización Nacional Indígena de Colombia (ONIC).

[15] Miembro del Pueblo Indígena Kankuamo, asesor en Derechos Humanos de la ONIC.

[16] Miembro del Pueblo Indígena Guambiano, subdirector de Agricultura Urbana del Jardín Botánico en Bogotá.

[17] Politólogo y especialista en Educación Propia, miembro del Pueblo Indígena Zenú, fue Consejero de la ONIC.

[18] Antiguo miembro de la Oficina del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos, Ginebra, y profesor de Derecho Internacional de los Derechos Humanos.

de Naciones Unidas,[19] como respuesta del cabildeo llevado a cabo por varias ONG's. En particular, se hará referencia al Relator Especial de Naciones Unidas sobre Pueblos Indígenas, su creación, facultades y mandato, analizando y prestando especial interés a su visita en Colombia y sus informes a partir de las acciones realizadas por la ONIC y otros organismos en los escenarios nacionales e internacionales. Finalmente, en la tercera parte, se describen los hallazgos de los Relatores Especiales respecto a la situación de desplazamiento de los Pueblos Indígenas en general. En particular, se hará mención de las condiciones de los pueblos Embera y Wounaan, la dinámica y las causas de dicho fenómeno, con el fin de analizar la efectividad del Derecho Internacional de los Derechos Humanos de los Pueblos Indígenas, específicamente la del mecanismo extraconvencional de Naciones Unidas.

Movimiento indígena: entre reivindicaciones étnicas, inserción en redes transnacionales de defensa y desarrollo de prácticas de Derechos Humanos

Del proceso organizativo regional al nacional

El actual movimiento indígena ha generado cambios significativos en la concepción de los Pueblos Indígenas y sus derechos. La evolución del movimiento, del nivel regional al nacional, incluso al nivel internacional, ha permitido que los pueblos indígenas ganen un nuevo estatus –el de interlocutor reconocido por el Estado– y desempeñen un papel significativo frente a los diferentes actores sociales y políticos del país (Laurent, 2005: 67).

Desde la Conquista española, los pueblos indígenas han fundamentado y respaldado sus luchas de resistencia "por medio de reclamos, demandas, peticiones y procesos administrativos y jurisdiccionales relacionados con la autonomía cultural, territorial y de gobierno" (ONIC, 2007: 21), han constituido sus propias organizaciones y elaborado ideologías, aspectos que les han permitido reivindicar sus derechos y cultura, y cumplir un rol importante ante el Estado y la sociedad. Sin embargo, será necesario evaluar si las organizaciones indígenas

[19] En este punto es importante mencionar que no existe gran cantidad de bibliografía sobre este mecanismo, por tal razón la apuesta es realizar, en la segunda parte del capítulo, una breve compilación a partir de los pocos libros académicos encontrados, de algunos folletos de la ONU, la entrevista realizada al Relator Especial de Naciones Unidas sobre la tortura, y de las notas de observación del curso Sistema de Derechos Humanos de las Naciones Unidas, dictado por Carlos Villán Durán.

aún mantienen ese rol, si conservan una estructura propia que les permita seguir luchando por sus principios fundamentales de unidad, territorio, autonomía y cultura, o si por el contrario, han desviado sus objetivos. Estos aspectos se analizarán más adelante.

De la experiencia histórica de la resistencia indígena a comienzos del siglo xx, se destaca la movilización liderada por el líder indígena Manuel Quintín Lame,[20] que sirvió como fundamento para la conformación del movimiento indígena en la década de los setenta.[21]

De esta manera, se inicio la lucha indígena en el departamento del Cauca de la mano del movimiento campesino, en particular de la Asociación Nacional de Usuarios Campesinos (ANUC), asociación creada por iniciativa del gobierno del Presidente Carlos Lleras Restrepo, como resultado de las luchas campesinas,[22] con el fin de acompañar la reforma agraria iniciada desde 1961. Se caracterizó por reunir una gran cantidad de comunidades indígenas, que se asociaron con el ánimo de solucionar sus demandas de acceso a la tierra (Laurent, 2005: 69). En este sentido, en febrero de 1971 se reunieron aproximadamente 2.000 representantes de los resguardos del norte del departamento y dieron origen al Consejo Regional Indígena del Cauca-CRIC (Castillo, 2007: 102). Aunque en un primer momento su plataforma política se orientó por la lucha por la tierra, el surgimiento de nuevas oportunidades políticas (Tarrow, 1998) dio lugar a resignificar su discurso, análisis que puede leerse con profundidad en el capítulo escrito por Edgar Ricardo Naranjo.

Su estructura organizativa sirvió como base para la conformación de otras organizaciones indígenas[23] y consejos regionales por todas partes del territorio

[20] La cual es objeto de estudio y análisis por parte de Edgar Ricardo Naranjo en su capítulo: "De la lucha por la tierra al reconocimiento de los derechos humanos: genealogía discursiva del Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC)".

[21] Con el camino señalado por Quintín Lame se inició una especie de quiebre histórico, que tiene su continuidad en el proceso de conformación de los consejos regionales y las demás organizaciones indígenas, mediante las cuales los Pueblos Indígenas entraron en una etapa de recuperación y de liberación de sus tierras, de su cultura, de su identidad, de sus organizaciones y gobiernos propios (ONIC, 2007: 29).

[22] En palabras de Gonzalo Sánchez, se institucionalizó el movimiento social campesino, para debilitarlo y fragmentarlo (Sánchez, 1977).

[23] Con relación a los procesos organizativos en la Sierra Nevada de Santa Marta, puede remitirse al capítulo escrito por Ana Catalina Rodríguez: "Lucha contra el narcotráfico, escenario para el surgimiento de un antagonismo. Una mirada desde las dinámicas de espacialidad".

nacional durante los setenta y los ochenta;[24] así por ejemplo, se creó el Consejo Regional Indígena del Vaupés (CRIVA) en 1973, la Organización Indígena de Antioquia (OIA) en 1976, la Organización Regional Embera Waunanan (OREWA) en 1980 (Castillo, 2007: 157; Laurent, 2005: 74), la Organización de Autoridades Indígenas del Sur Occidente Colombiano (AISO) en 1978 –denominada desde 1987 Movimiento de Autoridades Indígenas de Colombia (AICO)– (AICO, 2011), entre muchas otras. Entre los nuevos fundamentos de resistencia indígena, las nuevas organizaciones plantearon "la reconstitución de sus territorios, el fomento y consolidación de las autoridades tradicionales, la implementación de programas de salud, educación y producción la defensa de la cultura y el acceso a un desarrollo adaptado a sus condiciones" (Laurent, 2005: 74). Con relación a las reivindicaciones que se fueron dando en los años 1980, expresa el taita Juan Muelas:

> De pronto para ese entonces no sabíamos que era todo eso [Unidad, Tierra, Cultura y Autonomía] en lengua castellano, pero con el tiempo se fue desarrollando, se fue fortaleciendo. Ya en los años 80's se avanzó tanto que ya se dijo que había que recuperar la autoridad propia, entonces se hizo, se recuperó el cabildo. Ya recuperada la autoridad se recurre a la historia territorial, que nuestra misma gente no conocía, pero que existía en la memoria. Entonces se recorrió todo el territorio, así estuviera en manos de terratenientes y se empezó a remover y escarbar estos sitios donde estaban enterradas las placentas de nuestro pueblo, y eso motivó mucho, sensibilizó a nuestra gente para recuperar la tierra, ellos sabían cómo habían sido expropiados, todo a base de engaño. (Entrevista a Juan Muelas, Bogotá, febrero de 2012)

De esta manera, el movimiento indígena avanzó y se fortaleció, no sólo adquirió una dimensión nacional, sino también una dimensión internacional. Sin embargo, generó algunas divergencias de pensamiento[25] con el movimiento campesino; estas llevaron al CRIC y a la ANUC a romper relaciones en el Cuarto

---

[24] En palabras de Luis Castillo, el CRIC es seguido como forma organizativa por otros pueblos indígenas debido a las relaciones que desde un principio estableció con ellos en los diferentes congresos realizados, lo que permitió que los principios programáticos del CRIC se extendieran a otros territorios indígenas (Castillo, 2007: 157).

[25] Afirma Luis Castillo que desde su surgimiento, la relación entre el CRIC y la ANUC estuvo llena de contradicciones ideológicas, enfrentamientos y tensiones. El asunto de fondo era el carácter de la lucha



Conmemoración de los "30 años" de la ONIC, en la que participaron Trino Morales, Celedonio Padilla, Fernando Lozano, Bienvenido Arrollo, Edelmira Palomino y Alberto Achito en compañía del Consejo Mayor de la ONIC. 24 de febrero de 2012.

Congreso de la ANUC, realizado en 1977, independizándose el movimiento indígena de la lucha campesina de la época (Castillo, 2007: 112).

Luego de una década de resistencia indígena y organizaciones regionales, en 1982 "los numerosos consejos indígenas dieron forma a la primera organización destinada a representar y defender a escala nacional los intereses de las comunidades indígenas: la ONIC" (Laurent, 2005: 75). En dicho año, con la presencia de la totalidad de los pueblos indígenas y de 12 delegaciones indígenas internacionales, se llevó a cabo el primer Congreso Nacional Indígena en Bosa y se dio origen a la organización nacional. La organización al definir su plataforma de lucha dio especial interés a la autonomía como punto central de su lucha, y recalcó la importancia de la defensa de los territorios indígenas, la historia, la cultura y las tradiciones indígenas (Laurent, 2005: 76).

Aunque se constituyó como la principal organización nacional indígena a mediados de los años ochenta, y "por primera vez el Estado la reconoció como un representante legítimo de los pueblos indígenas y formuló una política con su participación, el Programa de Desarrollo Indígena-Prodein" (Castillo, 2007: 158), los problemas internos surgieron. A partir del Segundo Congreso de la ONIC en 1986, cuando se puso en cuestión el modo de gestión de la organización, que se consideraba "demasiado centralizado e incluso autoritario, y algunas de sus orientaciones fundamentales" (Gros, citado en Laurent, 2005: 77), trajo consigo el distanciamiento de algunos consejos indígenas, particularmente del sur de Colombia, de la organización nacional, quienes aseguraban que si bien la organización se había constituido como una maloka, las bases débiles no podrían soportar un techo tan grande.

---

indígena y la orientación ideológica que debería seguir un movimiento social compuesto por indígenas (Castillo, 2007: 109).

Estas críticas se mantienen actualmente. Para algunos líderes, por ejemplo, las organizaciones indígenas han tomado otro rumbo y han cambiado su rol ante el Estado y la sociedad; con relación a esto afirman:

> Las organizaciones indígenas, deben trabajar distinto, ellos se convirtieron en un poder que va en contra del ejercicio de la autoridad identitaria de los pueblos. Desde hace tiempo hemos venido diciendo que son organización gremial mas no identitaria, tienen su burocracia en Bogotá, en Popayán, en distintos sitios. Son supuestamente diplomáticos, son los que canalizan recursos, y se quedan acá y allá no llega nada. Pues yo creo que ellos tienen que reaccionar y ayudar a restructurar esa estructura organizativa propia, interna de cada identidad, porque ahí hay muchos niveles de autoridad, muchos niveles de autonomía, muchos niveles de identidad, muchos niveles de dignidad propia. (Notas de observación, Bogotá, febrero de 2012)

Actualmente, por ejemplo,

> Las organizaciones indígenas no tienen ni idea, andan es en su cuento de denunciar, de defenderse a ese nivel, pero adentro esta débil todavía, y no han comprendido que nosotros funcionamos distinto, que existen satisfactores vitales, que hay unas etapas del ciclo de vida, que hay unos instantes de origen, todavía no ha llegado a eso. (Notas de observación, Bogotá, febrero de 2012)

No obstante lo anterior, y a pesar de las divergencias al interior del movimiento indígena, en el proceso de la Asamblea Nacional Constituyente, la ONIC y la AICO postularon los primeros candidatos indígenas: Francisco Rojas Birry y Lorenzo Muelas. La campaña realizada por los candidatos se centró en propuestas como el reconocimiento de la autonomía política, presupuestal, normativa y de justicia propia, la protección de sus derechos individuales y colectivos y la eliminación de toda forma de discriminación, entre otras. En este contexto, el 9 de diciembre de 1990, Lorenzo Muelas y Francisco Rojas Birry fueron elegidos delegatarios ante la Asamblea Nacional Constituyente. Entre los avances logrados por dichos delegatarios en la Constitución Política de 1991, a favor de los pueblos indígenas, se encuentra,

el ordenamiento territorial; *la apertura de espacios políticos y sociales de participación para los indígenas* y los demás grupos étnicos, en especial la circunscripción especial indígena para el Senado y la circunscripción especial para los grupos étnicos; y el reconocimiento del carácter multiétnico y pluricultural de nuestro país y la garantía a derechos territoriales y culturales de los indígenas. (Londoño, 2002) (El énfasis es añadido)

Es precisamente la apertura de dichos espacios políticos y sociales de participación a partir de la Constitución Política de 1991, la que ha generado que los pueblos indígenas "encuentren oportunidades favorables para reclamar sus demandas" (Tarrow, 1998: 110), no sólo a nivel nacional, sino también a nivel internacional, como se verá a continuación.

De la consolidación de la ONIC a la participación en redes transnacionales de defensa

Afirma Tarrow que la estructura nacional de oportunidades políticas, condición necesaria para organizar la acción colectiva, se está transformando en una estructura de carácter transnacional como resultado de la economía global y de la revolución de las comunicaciones, llevando consigo la conformación de una densa red de organizaciones y movimientos transnacionales que "crece alrededor de una trama de instituciones y organizaciones internacionales, se nutre de las desigualdades y los abusos creados por la globalización económica y se hace fuerte mediante las normas internacionales" (Tarrow, 1998: 254).



Intervención del Caucus Global de la Juventud Indígena en el undécimo período de sesiones del Foro Permanente sobre las Cuestiones Indígenas, en Nueva York. mayo de 2012.

En el caso de los pueblos indígenas de Colombia, los cambios en las restricciones políticas a nivel nacional e internacional han permitido que estos encuentren oportunidades políticas e institucionales. Gracias al acceso institucional (Tarrow, 1998: 110) que abrió la Constitución Política de 1991, y el que generaron algunas organizaciones internacionales, mediante la creación de diversos espacios

y organismos propios, los Pueblos Indígenas "incrementaron sus esfuerzos en el nivel internacional a través de una serie de conferencias y pronunciamientos directos a las instituciones intergubernamentales. Estos esfuerzos se condensaron en una auténtica campaña en el ámbito global" (Anaya, 2005: 92).

Esa inmensa campaña generó, por ejemplo, que en 1981 el Consejo Económico y Social (ECOSOC) creara un Grupo de Trabajo sobre Poblaciones Indígenas (GTPI), el cual se constituyó en un espacio para la elaboración de normas internacionales favorables a los pueblos indígenas (mandato ejercido hasta el año 2007).

Esta participación se amplió luego del surgimiento de tres instituciones importantes en la ONU: en el 2000 el Foro Permanente sobre las Cuestiones Indígenas (FPCI), en el 2001 el procedimiento especial del Relator Especial sobre la situación de los Derechos Humanos y libertades fundamentales de los Pueblos Indígenas (objeto de estudio en el siguiente capítulo), y en el 2007, el Mecanismo Experto para los Derechos de los Pueblos Indígenas, al interior del Consejo de los Derechos Humanos.

Aunque la ONU ha abierto diversos espacios de debate y diálogo con relación a las cuestiones indígenas, en las organizaciones internacionales donde verdaderamente se toman decisiones vinculantes, como por ejemplo el Consejo de Derechos Humanos o el ECOSOC, los pueblos indígenas no tienen participación. Este aspecto los ha llevado a constituir o insertarse en redes transnacionales de defensa con organizaciones que tienen voz y voto en dichas instituciones, "organizar el movimiento indígena continental bajo la forma de ONG's transnacionales y consolidar el uso de escenarios internacionales para la implementación de estrategia de incidencia política y la búsqueda de apoyo internacional" (Santamaría, 2010: 178).

Con relación a esto, expresa Margaret Keck que "en los casos en que las organizaciones internacionales pueden tomar decisiones vinculantes –o incluso semivinculantes– para los Estados miembros, los rebeldes de cada país encuentran *oportunidades institucionales* para trascender sus campos de actuación nacional participando en el asesoramiento, la acción colectiva y la contestación en un nivel internacional" (Keck, citado en Tarrow, 1998: 253) (el énfasis es añadido). En este sentido, los pueblos indígenas, aprovechando esas oportunidades políticas e institucionales y los cambios en las restricciones políticas, se han centrado en la búsqueda de alianzas con otros pueblos, ONG's y organizaciones nacionales e internacionales. También, se han orientado en la elaboración de estrategias, que incluyen su integración en redes transnacionales de defensa de Derechos Huma-

nos, y que les han permitido participar en escenarios internacionales, visibilizar la situación de Derechos Humanos de los Pueblos Indígenas y, en palabras de Keck y Sikkink, propiciar cambios en las bases institucionales y de principios de las interacciones internacionales (1998: 18).

De esta manera es que la ONIC se ha orientado en los últimos tiempos. Desde su creación ha seguido cuatro principios fundamentales, a saber: *unidad,* como mecanismo de fortalecimiento organizativo para la defensa de los territorios y pueblos indígenas; *tierra,* como elemento esencial para la vida y desarrollo de los pueblos indígenas; *cultura,* para el fortalecimiento, rescate y persistencia de la identidad como pueblos indígenas; y *autonomía,* para la aplicabilidad de los principios anteriores y como ejercicio de autoridad y poder (ONIC, 2007: 10). Sin embargo, es pertinente tener en cuenta que ese mecanismo de fortalecimiento organizativo, denominado "Unidad", no es tan fácil de desarrollar, pues existe una gran variedad de concepciones:

> Aún seguimos pensando en lo que llaman la unidad, yo creo que la unidad va a ser muy difícil porque cada pueblo piensa distinto, a veces la tendencia es que todos pensemos igual pero no se puede. La intraculturalidad de cada quien es distinta, nosotros hablamos de "Pichimisak", en la Sierra se habla de "Serankwa", hay una concepción de origen diverso y eso no se puede unificar. Aunque confluimos en cosas comunes, y lo que nos va a unir son los aspectos comunes, todos tomamos agua, todos necesitamos tierra, todos necesitamos semillas, tampoco cualquier tierra, no podemos trasladar a un Andoque o Huitoto a la Sierra, o bajar un Arhuaco al trapecio amazónico. Ahí ya se truncan las concepciones territoriales y de origen, son únicas e irrepetibles, y eso es sagrado, y como es sagrado hay que mantenerlo hasta el último momento de vida. (Notas de observación, Bogotá, febrero de 2012)

No obstante lo anterior, desde el año 2007 la ONIC se constituyó en una instancia de gobierno propio de los Pueblos Indígenas y cambió su estructura,[26]

---

[26] Juan Houghton afirma que el argumento del cambio es que "las organizaciones indígenas se están convirtiendo en ONG's, que a menudo eluden su papel de gobernantes. Sin embargo, esto no es totalmente cierto; Houghton también sostiene que: "*lo que ha ocurrido en los últimos diez años, por el contrario, es un creciente tránsito de las organizaciones civiles indígenas surgidas en los setenta hacia formas de gobierno comunitario.* Y es justamente esta transformación de las organizaciones indígenas regionales, de carácter civil, en gobiernos indígenas, la que de alguna manera ha hecho debilitar el papel de la ONIC, pues la función

paso a llamarse Autoridad Nacional de Gobierno Indígena de la ONIC, estableciendo un Consejero Mayor de Gobierno, un Parlamento Nacional de los Pueblos Indígenas y un Consejo Nacional de Justicia Indígena, con el fin de dejar atrás "las formas y estructuras organizativas de carácter gremial o sindical que en el pasado y como producto del momento histórico adoptaron para vertebrar sus luchas; las cuales hoy reconocen extrañas y alejadas de sus tradiciones, usos y costumbres" (ONIC, 2007: 5). Aunque ese era su principal objetivo, aún quedan rezagos de ese carácter gremial, a lo que varios líderes indígenas han llamado la atención:

> Eso es apropiación de algo que no nos pertenece, porque copiaron el funcionamiento de un gremio. Entonces el gremio funciona así [con burocracias]. AICO también llegó a eso, entonces acaudalando recursos, y cayeron en la politiquería, eso fue cuando obtuvieron personería jurídica. Incluso dicen ustedes son piratas, ustedes no tienen plata, no tienen presidente, no tienen ejecutivo, así decían. Pero era curioso que una organización donde no tenía presidente ni tesorero ni fiscal, nada de esas cosas, había un grado de conciencia y de compromiso de todo mundo, no era obligatorio estar ahí, ni había el presidente que era el que echaba el discurso, sino todo el mundo estaba comprometido y se escuchaba a todo mundo. En Bogotá hay una organización así que cada vez que los oigo hablar me recuerda a AISO –Autoridades Indígenas de Suroccidente, porque no hay burocracia no hay plata pero hay gente y con ideas luchan y guerrean defendiendo el territorio, esa organización se llama Asamblea Sur. (Notas de observación, Bogotá, febrero de 2012)

Por otro lado, como resultado de la crisis humanitaria que generó el conflicto armado sobre los pueblos indígenas, la ONIC contempló como un objetivo primordial la construcción de "estrategias comunes y de interlocución con otros movimientos sociales, ONG's, el Estado colombiano y organismos nacionales e internacionales de solidaridad y cooperación, entre otros, para dinamizar y establecer procesos de paz, justicia y reparación que permitan terminar con la

---

de coordinadora política de organizaciones de carácter civil que tenía la organización nacional se debilitó sensiblemente cuando estas empezaron a actuar en forma de gobiernos regionales autónomos" (CECOIN, 2007: 84. El énfasis es añadido).

guerra […] y adquirir garantías post conflicto de un futuro propio para los Pueblos Indígenas" (ONIC, consulta electrónica 2011).

En este sentido, entre las estrategias y alianzas desarrolladas por la ONIC, con base en dicho objetivo, Ángela Santamaría reconoce cuatro formas: i) *lobbies* y presión contra el Estado colombiano, utilizada para mostrar y denunciar la violación de derechos humanos de los pueblos indígenas, como por ejemplo el *lobby* realizado ante el FPCI y ante el Relator de Naciones Unidas sobre Pueblos Indígenas, como se verá más adelante. En este punto, la ONIC ha realizado diferentes intervenciones ante gobiernos y organismos internacionales, por ejemplo en la sesión del GTPI del 23 al 27 de julio de 2001, Armando Valbuena, presidente de la ONIC en esa época, hizo un pronunciamiento sobre algunos acontecimientos de la situación de los pueblos indígenas, refiriéndose al "etnocidio" en el país. ii) *Lobbies* ante otros Estados, que ha implicado para la organización consolidar nuevas alianzas con redes indígenas y sectores sociales de otros países, como es el caso de la Coordinadora Andina de Organizaciones Indígenas (CAOI).[27] iii) *Lobbies* ante organismos supranacionales e internacionales, por medio de la cual la ONIC ha implementado estrategias de incidencia en política internacional a través de acciones al interior de la Unión Europea, la ONU y la OEA. Y, finalmente, iv) *lobbies* de tipo económico ante organismos bilaterales y multilaterales, por ejemplo la realización del Tribunal contra en Banco Mundial (Santamaría, 2010: 201-202).

En el marco de la primera estrategia, y como consecuencia que entre los Pueblos Indígenas y el Gobierno los canales se encuentran bloqueados y no funcionan correctamente,[28] pues, en palabras de Gerardo Jumí, "sus derechos no están sufi-

[27] La CAOI es una es una instancia de coordinación de organizaciones indígenas de Bolivia (CONAMAQ), Ecuador (ECUARUNARI), Perú (CONACAMI) y Colombia (ONIC). Fue constituida en el 2006 en su Congreso Fundacional realizado en Cusco, Perú. Su propuesta central es la construcción del Buen Vivir y de Estados Plurinacionales, para lo cual centra sus esfuerzos en la reconstitución de los pueblos indígenas y su articulación continental y con el conjunto de los movimientos sociales; y "*en el desarrollo de alternativas de incidencia política en los foros internacionales"* (CAOI, consulta electrónica 2011. El énfasis es añadido). Con relación a la incidencia en foros internacionales, se han realizado varios pronunciamientos. Así por ejemplo, en el marco del período de sesiones del FPCI en el 2011, Javier Sánchez, consejero de Territorio, Recursos Naturales y Biodiversidad de la ONIC, realizó un pronunciamiento en nombre de la ONIC y de la CAOI sobre el consentimiento libre, previo e informado.

[28] Afirman Keck y Sikkink que donde están bloqueados los canales de los participantes (los canales entre el Gobierno y la sociedad no funcionan correctamente o en muchos casos se encuentran bloqueados), la *escena internacional* puede ser el único medio de los activistas nacionales para atraer la atención hacia los asuntos que defienden (Keck y Sikkink, 1998: 32; Tarrow, 1998: 266). El énfasis es añadido.



Intervención de Ana Manuela Ochoa, mujer indígena Kankuama y miembro de la ONIC, en el evento paralelo "Truth Commissions and Indigenous Peoples: Lessons Learned, Future Challenges", organizado por International Center for Transitional Justice, la ONIC y la Asamblea de Cabildos Indígenas del Norte del Cauca ACIN/CRIC, en el undécimo período de sesiones del Foro Permanente para las Cuestiones Indígenas en Nueva York. 15 de mayo de 2012.

cientemente protegidos", la ONIC ha buscado integrarse en redes transnacionales de defensa de los derechos humanos y ha usado diversas herramientas para mostrar y denunciar la violación de derechos humanos de los pueblos indígenas, convirtiendo la escena internacional en el medio para atraer la atención hacia los asuntos que defienden (Keck y Sikkink, 1998: 32). Algunas de estas herramientas, siguiendo la tipología prevista por Keck y Sikkink,[29] se abordan a continuación.

En primer lugar, la Organización Nacional ha buscado el apoyo de ONG's de Derechos Humanos, como por ejemplo la Comisión Colombiana de Juristas (CCJ)[30] y el Colectivo de Abogados José Alvear Restrepo (CAJAR), con estatus consultivo del ECOSOC y con sede en Colombia, "usuarias permanentes del sistema de Naciones Unidas" (Santamaría, 2008: 147). Esta estrategia ha permitido que las organizaciones indígenas tengan voz en diversos escenarios y presionen desde afuera, táctica llamada "política de apoyo y presión".[31] Con relación a ese trabajo de incidencia de ONG's de Derechos Humanos, en espacios donde los Pueblos Indígenas no tienen voz, Juan Manuel Bustillo, funcionario de la CCJ, expresa:

[29] La tipología de las tácticas realizadas por las redes transnacionales incluye: 1) la política de la información, 2) la política simbólica, 3) la política de apoyo y presión, y 4) la política de responsabilización.

[30] El 6 de octubre de 2010, por ejemplo, la CCJ y la ONIC emitieron un comunicado conjunto en el que rechazan la posición del gobierno de Juan Manuel Santos en el diálogo interactivo con el Relator Especial, ante la grave situación de Derechos Humanos de los pueblos indígenas.

[31] Keck y Sikkink expresan que la "Política de apoyo y presión", es la capacidad para apelar a actores poderosos para influir en una situación en la que no es probable que puedan ejercer presión los miembros de una red, por ser más débiles (Keck y Sikkink 1998: 37).

> … hay una división temática en el área de investigación por distintas poblaciones o distintos derechos, eso tendría allá un referente en un relator o en un comité, nosotros vamos ocasionalmente y la oficina, la CCJ, hace un trabajo de incidencia porque tiene un estatus consultivo en Naciones Unidas. Desde hace muchos años, tiene un reconocimiento a partir de una experiencia de participación, antes en la Comisión de Derechos Humanos. En los años 90, cuando se posicionó el tema de la crisis de derechos humanos en Colombia, comenzó la CCJ y después se sumaron otras organizaciones colombianas, pues ya se hace una incidencia y participación más colectiva.
>
> Son distintos ámbitos y experiencias de interacción con pueblos indígenas y con la ONIC, entre esos está el del relator, el mío tiene que ver con la visita del relator y con la interacción que se hace con el relator… (Entrevista a Juan Manuel Bustillo, investigador de la CCJ, Bogotá, julio de 2011)

Las distintas ONG's de Derechos Humanos han orientado su apoyo e incidencia en algunos aspectos importantes para los Pueblos Indígenas, pues se trata de comunidades vulnerables que requieren su intervención ante diversos organismos nacionales e internacionales. Con relación a esto, Juan Manuel Bustillo afirma:

> La CCJ trabaja con Naciones Unidas y con temas indígenas porque en las áreas de litigio, investigación o incidencia, por ejemplo en el Congreso, una de las poblaciones que llamamos vulnerables son los indígenas, así como los afros, mujeres, desplazados. Entonces uno de las poblaciones que se trabajan acá en los diferentes ámbitos de intervención, investigación, litigio, incidencia o protección jurídica, incluso en Ley 945, son pueblos indígenas. (Entrevista a Juan Manuel Bustillo, investigador de la CCJ, Bogotá, julio de 2011)

De la misma manera, por ejemplo, el CAJAR con relación al caso del Pueblo Kankuamo ha apoyado y realizado diversos pronunciamientos conjuntos con las organizaciones indígenas ONIC y Organización Indígena Kankuama (OIK), en lo referente a las medidas provisionales adoptadas por la Corte Interamericana de Derechos Humanos y la situación de sus derechos. Al respecto es pertinente aclarar que dichas medidas fueron retiradas por la Corte en el año 2011.

En segundo lugar, la Organización ha elaborado informes y comunicados ante los organismos internacionales y la comunidad internacional, lo que según Keck y Sikkink se denomina "política de información", la capacidad de generar de manera rápida información, que pueda emplearse en escenarios políticos, y llevarla a donde produzca mayor impacto. Bajo esta táctica, ha promulgado diversos informes sobre la situación de los Derechos Humanos de los Pueblos Indígenas y su continua violación.

La Organización trata asuntos de interés comprensibles para el público, "para atraer la atención, incitar a la acción y encajar en las vías legales e institucionales favorables" (Keck y Sikkink, 1998: 19). Así por ejemplo, la campaña "Palabra dulce, aire de vida, por la supervivencia de los pueblos indígenas en Colombia" ha permitido que algunas organizaciones se unan a la causa, como la CAOI mediante el comunicado del 12 de julio de 2010. El que algunos miembros de la Organización mantengan reuniones en Europa y América Latina, además de visibilizar la situación de exterminio de 34 pueblos, también busca, encajando en las vías legales, que la ONU y la OEA expidan resoluciones a favor de la pervivencia y protección de los pueblos en vía de exterminio "con miras a definir estándares de protección especiales y vinculantes para los Estados" (ONIC, 2010: 58).

En tercer lugar, la Organización apela a símbolos o acontecimientos que hacen comprensible una situación para un público que muchas veces se encuentra lejos,[32] en palabras de Keck y Sikkink: "política simbólica" (1998: 36). Finalmente, participa activamente ante los mecanismos y órganos propios de los Pueblos Indígenas previstos por las organizaciones internacionales.[33] Dichas estrategias, particularmente la inserción en redes transnacionales de Derechos

---

[32] Con relación a esta táctica, la ONIC en julio de 2008 llevó a cabo el Tribunal Permanente de los Pueblos-Sesión Indígena, "en el que jueces independientes internacionales indígenas y no-indígenas, y autoridades indígenas colombianas, juzgaron el Estado Colombiano y las empresas transnacionales por su responsabilidad en las múltiples y sistemáticas violaciones de Derechos de los pueblos indígenas" (Ponencia de la ONIC ante el Parlamento Europeo, abril de 2009).

[33] Así por ejemplo, en abril de 2009, la ONIC realizó una ponencia ante el Parlamento Europeo con relación al acuerdo de asociación entre la Comunidad Andina y la Unión Europea, los megaproyectos y conocimientos tradicionales. En el décimo período de sesiones del Foro Permanente para las Cuestiones Indígenas de las Naciones Unidas, realizado en Nueva York del 16 al 27 de mayo de 2011, Dora Tavera, consejera de la ONIC, hizo un pronunciamiento conjunto con el Enlace Continental de Mujeres Indígenas, región Sudamérica. En el undécimo período, siendo parte de la CAOI, organizó y participó en un evento paralelo con la ONG Indian Law Resource Center, titulado "Resisting a Climate Conquest: *Buen Vivir* in Harmony with Nature and Respect for Human Rights in the Face of REDD+". Igualmente, ha mantenido una participación constante en los organismos del sistema interamericano: CIDH y Corte IDH.

Humanos, les han permitido ampliar su rango de acción al interior de los organismos internacionales, en los que no tienen voz ni voto, así como formar una voz indígena y un panel de expertos en las cuestiones indígenas.

Una de las principales herramientas, y lo que ha permitido que la ONIC acuda a los escenarios internacionales, es el *lobby* realizado por sus representantes. De esta forma lo expresa Armando Valbuena, expresidente de la organización:

> Principalmente es un *lobby* lo que nosotros hemos hecho. Abadio Green, presidente anterior a mi, trabajó en la relación con Anaya y otros miembros de pueblos indígenas que están en la ONU en las distintas instancias… Abadio Green inició todo el trabajo ante la ONU y yo le di continuidad. Duramos más de seis años para lograr que Anaya llegara a Colombia, lo anterior dependía de la contundencia política sustentada en los hechos de violaciones de Derechos Humanos. (Entrevista a Armando Valbuena Gouriyu, Bogotá, mayo de 2011)

Según Armando Valbuena, la continuidad de las relaciones de la organización con otras organizaciones indígenas nacionales y con algunas ONG's de Derechos Humanos, que tienen participación directa en la ONU, es lo que ha permitido que siempre como ONIC vayan a dichos escenarios internacionales (Entrevista a Armando Valbuena Gouriyu, Bogotá, mayo de 2011). Sin embargo, es importante tener en cuenta que en la práctica esas relaciones se reducen a actividades de coordinación, por ejemplo, con la CCJ. Un funcionario de este último organismo afirma lo siguiente:

> Yo creo que en el trabajo, concretamente, ante el Relator de Naciones Unidas, con la ONIC y otras organizaciones indígenas es de coordinación, más de ponernos de acuerdo y no de apoyo. Nos coordinamos en lo que nos podemos coordinar, porque apoyo se refiere más a quedar atento a la solicitud de apoyo que hace una organización o una comunidad.
>
> El trabajo de la CCJ en Naciones Unidas no parte de que alguien le pidió que lo apoyara, sino que está ahí hace tiempo, sin quitar que los actores u organizaciones sociales de los distintos sectores, deben tener una vocería y una participación calificada, permanente, etc. Sin quitarles a ellos la vocería. (Entrevista a Juan Manuel Bustillo, investigador de la CCJ, Bogotá, julio de 2011)

Con relación a esto, Ana Manuela Ochoa expresa que "aunque creen en ese trabajo de coordinación, son consientes que la palabra la tienen que poner los pueblos indígenas y no otros". Afirma que esa posición ha empezado a generar varias dificultades y tensiones con estas coordinaciones (Entrevista a Ana Manuela Ochoa, Bogotá, mayo de 2012).

Por otro lado, Armando Valbuena sostiene que ante los mecanismos y organismos internacionales, la ONIC ha aprendido a hablar de manera técnica y concreta. A este respecto expresa:

> En el escenario oficial e institucional de la ONU siempre hemos hecho el discurso con sus respectivos anexos y ciertas pruebas contundentes. Contamos con documentos e intervenciones muy sólidas. Entonces, lo que la ONIC ha aprendido en la ONU es a hablar de manera técnica y concreta. La mayoría de los representantes de la ONIC van con lo que saben. (Entrevista Armando Valbuena Gouriyu, Bogotá, mayo de 2011)

De lo anterior puede extraerse que la ONIC ha adoptado diversos discursos internacionales, en particular sobre Derechos Humanos, para aplicarlos en sus prácticas políticas, sociales y culturales, generando con ello prácticas de Derechos Humanos.

Sin embargo, esa práctica en escenarios internacionales no se ve de la misma forma. Para un representante del gobierno de Colombia, "las intervenciones de los líderes o de las organizaciones indígenas no corresponden a la realidad de la situación, los líderes indígenas muestran la situación de las comunidades más grave de lo que en realidad es o estaba en el momento". Se trata, según este representante, de discursos que no tienen relación con las necesidades reales; al respecto agrega:

> Una diplomacia [...] que no termina en las comunidades. Uno oye el discurso tan elaborado y eso no corresponde a lo que realmente los pueblos piensan y necesitan, hay indígenas que han vivido en Bogotá 30 años y representan a otros que no saben dónde están.
>
> ... Nunca pensé que fuera tan estructurada y tan elaborada, ellos ya tienen oficinas en Washington y Nueva York, donde reciben a los otros y se ponen de acuerdo de cómo realizar el *lobby* ante Naciones Unidas, a mi me im-

> presionó eso. Son totalmente adiestrados y con el mismo discurso de nos matan, nos persiguen y nos quieren extinguir.
>
> … Los resultados no los muestran por ningún lado y eso es lo que de alguna manera afecta todos esos informes, un Relator no puede decir: hay muchos avances, cuando llevan 5 o 6 años de diplomacia indígena mostrando todo lo contrario. (Notas de observación, Bogotá, mayo de 2011)

En muchos casos, afirma William Villa, director de una ONG, el discurso de los líderes indígenas en los distintos escenarios carece de sentido:

> Entonces lo que sucede es que la representación en esos escenarios [de consulta con los indígenas] comienza a reproducir un discurso circular con poca base diagnóstica o conocimiento de la realidad de sus comunidades, porque muchos de los que llegan a esos escenarios de representación, ya se han desprendido hace tiempo de su condición indígena articulada a sus resguardos o territorios.
>
> Se convierte en cierta intelectualidad indígena que elabora bien un discurso sobre lo indígena pero no es un discurso indígena, discurso en el que ciertas nociones o reivindicaciones aparecen pero están lejos de hablar de las realidades que hoy viven los indígenas, no representan ya a su grupo de origen, porque sus grupos de origen ya no son los indígenas de los que ellos hablan. (Entrevista a William Villa, Bogotá, mayo de 2011)

No obstante lo anterior, es importante reconocer que la ONIC al insertarse en redes trasnacionales de defensa de Derechos Humanos, ha adoptado los discursos internacionales de Derechos Humanos propios de estas redes para aplicarlos en sus prácticas políticas, con el objetivo de visibilizar la situación de vulnerabilidad de los Derechos Humanos de los Pueblos Indígenas, asunto que se tratará a continuación.

Sobre las prácticas de Derechos Humanos

Según Sally Merry, la aplicación de los Derechos Humanos en lo local representa varios problemas. Se supone que el Derecho de los Derechos Humanos tiene como fin establecer estándares universales basados en la racionalidad jurídica;

sin embargo, existe un impedimento para adecuar los Derechos Humanos como estándares globales a las condiciones locales. Además, para adoptar los Derechos Humanos es necesario expresarlos en "el lenguaje cultural local si se quiere persuadir a la gente de que los adopte y respete, pero deben desafiar las relaciones existentes de poder si desean ser efectivos" (Merry, 2010: 27).

Así mismo, para que tengan impacto local, los Derechos Humanos deben formularse a partir de imágenes y valores locales; sin embargo, para apelar a una audiencia amplia y a la legitimidad internacional se hace necesario referirse a los principios transnacionales contenidos en los derechos. Finalmente, para promover la conciencia de los derechos, las instituciones tienen que hacerlos efectivos; si no hay conciencia sobre su titularidad, habrá menos presión sobre las instituciones para que los tomen en cuenta (Merry, 2010: 27).

En este sentido, Sally Merry afirma que lo anterior conlleva que en el contexto local los actores adopten los discursos internacionales sobre Derechos Humanos para aplicarlos en sus prácticas políticas, sociales y culturales, y generen otra clase de Derechos Humanos alternativos. Esto implica que se den procesos de "creación de normativas híbridas" (Merry, 2007: 3), entre cultura y derechos.

De esta misma forma, Ángela Santamaría y Roddy Brett sostienen, retomando a Mark Goodale y Sally Merry, "que el discurso de los derechos humanos, a pesar de sus límites, por constituir un discurso universal propio del Estado moderno, ha sido apropiado por los defensores de los derechos de los pueblos indígenas reinscribiendo la cuestión indígena en la perspectiva de derechos humanos y en las prácticas de movilización jurídica internacional" (Brett y Santamaría, 2010: 12).

En este sentido, la ONIC al integrarse en redes transnacionales de defensa de los Derechos Humanos, ha incorporado diversas herramientas y discursos de estas redes en sus repertorios de acción, para mostrar y denunciar la violación de Derechos Humanos de los Pueblos Indígenas. Así por ejemplo, además de las estrategias analizadas anteriormente, en el año 2007 la Organización expidió una cartilla sobre "mecanismos nacionales e internacionales de exigibilidad sobre los Derechos Humanos", afirmando que:

> La crisis humanitaria actual ha llevado a los pueblos de Colombia a definir la resistencia como estrategia para sobrevivir. Una herramienta importante de esta estrategia es el conocimiento de sus Derechos y Cultura, así como sus mecanismos de protección. Por tanto, una de las prioridades de la Agenda

> de Formación Política de la ONIC es desarrollar un proceso de reflexión en las comunidades, orientado a dotar de elementos que se conviertan en un aporte a los procesos de resistencia que vive cada pueblo. (ONIC, 2007: 6)

Con relación a los Derechos Humanos, la Organización además de realizar un análisis sobre la legislación nacional e internacional de los principales derechos (identidad cultural, territorio, autonomía, consulta previa, libre determinación y jurisdicción especial indígena) –el cual puede verse de forma resumida en el cuadro 1–, les da una especial importancia. En este sentido, expresa:

> Los Derechos Humanos –consagrados hoy en múltiples textos de Derecho Internacional y en todas las constituciones democráticas del mundo–, unidos al acumulado histórico de los Derechos Colectivos de los Pueblos Indígenas, *nos ofrecen elementos necesarios para que las comunidades puedan salvaguardar sus propios derechos.* (ONIC, 2007: 6, el énfasis es añadido)

Cuadro 1. Legislación de los principales derechos indígenas

Derecho	Características	Marco nacional	Marco internacional
Identidad cultural	El derecho por medio del cual los Pueblos Indígenas reafirman y reproducen las instituciones y formas de organización, valores y prácticas propias de la cultura (lengua, cosmovisión colectiva, conocimiento tradicional, etc.) y ejercen el control sobre el cambio cultural.	- *Constitución Política* Arts. 1º, 7º, 10, 70 parágrafo 2, 96 numeral 2 - *Jurisprudencia* Corte Constitucional, Sentencia SU 510/98	- *Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los Pueblos Indígenas* Arts. 2º, 5º, 11, 12, 13, 20 y 34 - *Declaración Universal de Derechos Humanos*: Art. 7º - *Declaración Americana de los Derechos y Deberes del Hombre* Art. 2º - *Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos* Arts. 2º, 26 y 27 - *Convención Americana sobre los Derechos Humanos* Art. 1º par. 1 -*Convención Internacional sobre la Eliminación de todas las Formas de Discriminación Racial:* Arts. 2º y 7º

Derecho	Características	Marco nacional	Marco internacional
Territorio	Este derecho les otorga identidad y es la base para la exigibilidad de los derechos colectivos especiales, así como para el establecimiento de alternativas y estructuras organizativas propias como Pueblos Indígenas.	*- Constitución Política* Arts. 63, 286 inciso 1, 329 *- Marco legal* *Ley 89 de 1890,* Arts. 7º, 12, 13, 19 y 20 *Ley 70 de 1993,* Art. 6º *Ley 160 de 1994,* Arts. 69, 85 y 87 *Ley 685 de 2001,* Arts. 122 y 127 *- Marco reglamentario* *Decreto 1088 de 1993,* Art.13 *Decreto 2164 de 1995,* Arts. 1º, 2º, 5º, 21, 22 y 23 *Decreto 1397 de 1996,* Art. 7º *- Marco jurisprudencial* Corte Constitucional, Sentencias T-188/93, T-59/93, T-380/93, T-405/93, C-104/95, C-139/96, SU 510/98, T-525/98, T-652/98, T-634/99 y T-606/01	*- Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los Pueblos Indígenas* Arts. 25, 26. 1, 27, 28 y 32 *- Convenio 169 de la OIT* Arts. 13, 14, 16 y 19
Libre determinación	Los Estados reconocen que los Pueblos Indígenas tienen derecho a determinar libremente su estatus político y promover libremente su desarrollo económico, social y cultural.		*Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los Pueblos Indígenas* Art. 3º

Continúa

Derecho	Características	Marco nacional	Marco internacional
Autonomía	Es el ejercicio del autogobierno, es decir, la autodeterminación individual y colectiva. *Formas:* - Política - Normativa - Financiera - Administrativa - Fiscal	*- Constitución Política* Arts. 286 y 330 *- Marco legal* *Ley 89 de 1890,* Art. 3º *Ley 115 de 1994,* Art. 55 *Ley 99 de 1993,* Art. 67 *Ley 685 de 2001,* Art. 127 *- Marco reglamentario* *Decreto 1088 de 1993,* Arts. 1º y 13 *Decreto 2164 de 1995,* Arts. 1º y 2º *Decreto 1397 de 1996,* Art. 14 *- Marco jurisprudencial:* Corte Constitucional, sentencias C-027/93 y C-139/96	*- Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los Pueblos Indígenas* Art. 4º *- Convenio 169 de la OI* Art. 8º
Consulta previa	Es un derecho fundamental según el cual los pueblos indígenas pueden tomar decisiones e incidir respecto a cualquier tipo de proyecto, obra, actividad o decisión que afecte a sus comunidades (Rodríguez, 2008: 53).	*- Constitución Política* Art. 330 *- Marco legal* *Ley 143 de 1992,* Art. 53 *Ley 99 de 1993,* Art. 76 *- Marco reglamentario* *Decreto 1397 de 1996,* Arts. 8º, 11, 12 y 16 *Decreto 1320 de 1998* *- Marco jurisprudencial* Corte Constitucional, sentencias SU-039/97 y T-652/98	*- Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas* Arts. 19 y 32. 2 *- Convenio 169 de la OIT* Arts. 6º y 7º
Jurisdicción especial indígena	Es el ejercicio de autonomía de los pueblos indígenas, que se aplica tanto al control del territorio de cada pueblo como al desarrollo y mantenimiento de su cultura, y por la que se crean y establecen instituciones propias, con sus normas y procedimientos, tendientes a mantener la dignidad, los derechos y la identidad de cada pueblo.	-Constitución Política Art. 246 *- Marco legal* *Ley 270 de 1996,* Arts. 11 y 12 parágrafo 5 *- Marco jurisprudencial* Corte Constitucional, sentencias T-380/93 y T-254/94, Sentencia SU 510/98)	*- Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los Pueblos Indígenas* Arts. 18 y 35 *- Convenio 169 de la OIT* Arts. 9º y 12

Fuente: elaboración propia con base en la información tomada de ONIC: "Derechos de los Pueblos Indígenas y Sistemas de Jurisdicción Propia" y "Legislación indígena nacional e internacional"

¿Los Derechos Humanos realmente ofrecen esos elementos?, ¿es necesario acudir a los discursos internacionales sobre los Derechos Humanos para salvaguardar los derechos de los Pueblos Indígenas?

Respecto a la afirmación de la ONIC, es pertinente mencionar que aunque exista una gran cantidad de textos sobre los Derechos Humanos (la Declaración Universal de Derechos Humanos, el Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos y sus protocolos facultativos, y el Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales, la Declaración de Naciones Unidas sobre los derechos de los Pueblos Indígenas, los diversos instrumentos del sistema interamericano, entre otros), no puede hablarse de un carácter universal de los Derechos Humanos en su aplicación. Estos textos, por ejemplo, en su elaboración no han contado con la participación de todos los pueblos. Además, existen diferentes regímenes internacionales de aplicación de Derechos Humanos, hoy en día se identifican consensualmente cuatro: el europeo, el interamericano, el africano y el asiático (Santos, 1998: 19). Entonces, acudir a los discursos internacionales sobre Derechos Humanos, contemplados con carácter universal, no contribuirá en gran medida en la salvaguarda de los derechos de los Pueblos Indígenas; se trata de discursos adoptados que no incluyen los valores y las condiciones propias. Es decir:

> Entonces ellos andan defendiéndonos con el mismo lenguaje de afuera, es más, me imagino que debe ser muy difícil para ellos ver lo propio, entonces ¿de dónde van a sacar pensamiento propio?, tendrían que valerse de que hay acá como oferta. Eso es lo que pienso, a veces le hemos dicho, pero no reaccionan. (Notas de observación, Bogotá, febrero de 2012)

Sin embargo, la postura de la Organización es que el Derecho puede utilizarse como una herramienta. En este sentido, Ana Manuela Ochoa sostiene:

> Yo como lo enseño, es el derecho como una herramienta. Uno le dice a la gente usted tiene una pala, esto es como una pala con la que usted puede trabajar. Pero uno no parte que desde ahí salen las concepciones de derechos de los pueblos indígenas. Se enseña como una herramienta que es importante, que los pueblos indígenas han ganado y han luchado. Pero tampoco vamos a encontrar la solución, nosotros por eso hacemos mucho énfasis en la “integralidad”, si uno define una estrategia de defensa debe incorporar

además de lo jurídico lo propio, consultarlo con los sabios, por ejemplo. (Entrevista a Ana Manuela Ochoa, Bogotá, mayo de 2012)

En este orden de ideas, en palabras de Boaventura de Sousa Santos, se debe llegar a una "concepción mestiza de los Derechos Humanos", que en vez de recurrir a falsos universalismos, se organice como una constelación de sentidos locales, mutuamente inteligibles, y que se constituya en redes de referencias normativas capacitantes (Santos, 1998: 23). Este sería un gran reto para la Organización.

Finalmente, para concluir este apartado, no obstante los diversos cuestionamientos, la ONIC tiene un rol importante en los distintos escenarios, nacionales e internacionales. Sus diversas estrategias de alianza con ONG's de Derechos Humanos y otros organismos, sus procesos de "normativas híbridas" (Merry, 2007: 3) entre cultura y derechos, su inserción en redes transnacionales de derechos humanos y el *lobby* realizado ante diversos organismos, le dan a la organización ese rol. En este sentido, uno de los casos que vale la pena estudiar es la incidencia de esas redes transnacionales de defensa y las prácticas de Derechos Humanos y su interacción con el Gobierno y la ONU, que incidieron en la visita y el análisis de la situación de desplazamiento forzado de los Pueblos Indígenas por parte de los Relatores Especiales sobre Pueblos Indígenas, caso que se presentará en los apartados siguientes.

Sistema de protección de los Derechos Humanos en el ámbito universal: Relator Especial de la Organización de las Naciones Unidas

Así como se expresó en la primera parte del capítulo, mientras que en Colombia en la décadas de los setenta y de los ochenta el movimiento indígena mostró cambios visibles en el marco de la resistencia indígena, a nivel internacional los pueblos indígenas abrieron espacios de participación en los diversos escenarios internacionales.

En la ONU, además de los mecanismos y organismos propios de los indígenas (GTPI, FPCI, por ejemplo), se han previsto otros mecanismos y órganos para velar por la correcta aplicación y respeto de los instrumentos relacionados con derechos humanos. Entre los cuales se encuentran, por un lado, con base en la Carta de las Naciones Unidas, el Consejo de Derechos Humanos (antes

Comisión de Derechos Humanos),[34] el Examen Periódico Universal[35] y los Procedimientos Especiales de la Comisión de Derechos Humanos. Por otro lado, de conformidad con los tratados de Derechos Humanos, se crearon nueve órganos encargados de la supervisión de los acuerdos internacionales.

Sin embargo, este sistema de mecanismos convencionales de protección de derechos humanos, "es lento y deja fuera no sólo una serie de Estados por no ser partes en una determinada convención o pacto internacional, sino también tipos de violaciones no previstas en esos instrumentos, así como procedimientos de vigilancia cuasicontenciosos que, además, de ser facultativos, no están integrados en todos los tratados de derechos humanos" (Gómez del Prado, 2003: 353-354). Adicionalmente, impone requisitos de admisibilidad (consentimiento del Estado y agotamiento de recursos interno, entre otros) que impiden dar una respuesta eficaz y oportuna a la situación de Derechos Humanos de la población.

Por lo anterior, en las décadas de los años 1960 y 1970, en la conferencia en la que se debatía la Carta de la ONU sobre los Derechos Humanos, las ONG's representantes de iglesias, sindicatos, grupos étnicos y movimientos pacifistas, con ayuda de delegaciones de algunos países pequeños, "llevaron a cabo un cabildeo en favor de los derechos humanos [...] y al que en gran medida se deben aquellas estipulaciones de la Carta relacionadas con los derechos humanos" (Humphrey, citado en Keck y Sikkink, 1998: 126). Ese *lobby* incidió en la ONU para la creación de diversos mecanismos extraconvencionales que velaran por la protección de los derechos humanos, investigando las denuncias de las víctimas y respondiendo las demandas de asistencia humanitaria que le solicitan,[36] sin la necesidad de cumplir con los estrictos requisitos de admisibilidad previstos.

---

[34] La Comisión de Derechos Humanos, creada en 1946, se constituyó como el órgano principal de la ONU encargado de "analizar asuntos relativos a los derechos humanos, desarrollar y codificar nuevas normas internacionales y realizar recomendaciones a los Gobiernos" (ONU, 2000).

[35] El Examen Periódico Universal fue establecido por la Resolución 60/251 como un mecanismo de cooperación que tiene fundamento en el diálogo. En este sentido, el EPU comprende un ciclo de cuatro años, desarrollando diversas etapas, "incluida la preparación de documentos en que se basa, el examen propiamente dicho y el seguimiento de las conclusiones y las recomendaciones producto del examen". Para el desarrollo de dichas etapas el EPU permite la participación de organizaciones intergubernamentales, ONG's y representantes de la sociedad civil, entre otros (Oficina del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos-OACNUDH, *A Handbook for Civil Society,* 2011: 139).

[36] Por ejemplo, el trabajo de visibilización del caso argentino en la época de la dictadura, realizado por Amnistía Internacional, generó la creación del Grupo de Trabajo de las Naciones Unidas sobre las Desapariciones, en 1980, en el que distintas ONG's "participaron proporcionando información, cabildearon con

Para el presente capítulo interesa el estudio de esos mecanismos extraconvencionales, en particular el mandato otorgado con relación a los Derechos Humanos y a las libertades fundamentales de los Pueblos Indígenas. En este sentido, la segunda parte de este capítulo aborda, en primer lugar, de forma general los procedimientos extraconvencionales de la ONU para la protección de los Derechos Humanos, para comprender la dinámica de este mecanismo, sus facultades y aspectos importantes. En segundo lugar, se toman en consideración la creación, las facultades y el mandato del Relator Especial sobre Pueblos Indígenas. Y en tercer lugar, se hace referencia a la visita a Colombia y los informes de los Relatores Especiales Rodolfo Stavenhagen (2004) y James Anaya (2009), analizando dicho mecanismo a partir de las acciones realizadas por la ONIC y por ONG's en los escenarios internacionales.

Mecanismos extraconvencionales de protección de Derechos Humanos de la ONU

El sistema de protección extraconvencional de los Derechos Humanos, se conoce como el

> conjunto de órganos especiales de investigación de situaciones de violaciones graves, masivas y flagrantes de los derechos humanos, ya sean de carácter geográfico o temático, de distinta denominación, que han sido establecidos por la Comisión de Derechos Humanos desde 1967 sobre una base extraconvencional, con el objetivo de ofrecer a las víctimas de las violaciones un cauce procesal a través del cual canalizar sus denuncias... (Villán, 2007: 304; 2011: 13)

Dicho procedimiento fue creado en 1967 por la Resolución 1235 del ECOSOC, como respuesta a las campañas de denuncia y visibilización de varios de los casos de violación de Derechos Humanos, como por ejemplo el chileno y el argentino. Por medio de este, se autorizó a la Comisión de Derechos Humanos a

> recibir quejas individuales que configurasen una situación que revelara la existencia de un cuadro persistente de violaciones flagrantes, masivas y

---

las diversas delegaciones y siguieron estrategias conjuntas con las delegaciones afines de las Naciones Unidas" (Keck y Sikkink, 1998: 153).

> sistemáticas de los derechos humanos en un país o área regional concreta donde persistieran políticas oficiales de dominación colonial, discriminación racial, segregación o apartheid. (Villán, 2011: 12)

El objetivo primordial, en el marco de dicho procedimiento, era configurar órganos de investigación de la situación de violencia de los derechos humanos, sin la obligación de agotar los recursos internos o el consentimiento del Estado.

Las ONG's cumplieron un papel muy importante en las estipulaciones sobre Derechos Humanos, y en la creación de este procedimiento "llevaron a cabo un cabildeo en favor de los derechos humanos que no tiene paralelo" (Keck y Sikkink, 1998: 126). Así, se concentraron en visibilizar las violaciones de Derechos Humanos en los gobiernos de derecha y de izquierda. Es el caso de Amnistía Internacional y de Human Rights Watch.

De esta manera se dio origen, en primer lugar, a órganos de ámbito geográfico, como el Grupo Especial de Expertos sobre el África Meridional de la Comisión de Derechos Humanos (1967-1995), el Comité Especial de la Asamblea General sobre las Prácticas Israelíes, el Grupo de Trabajo Ad Hoc en Chile (1975),[37] con independencia de si se trataba de una situación de dominación colonial o de discriminación racial y, en segundo lugar, desde la década de 1980, a órganos de ámbito temático, como desapariciones, tortura, detención arbitraria, etc. (Gómez del Prado, 2003: 266; Villán, 2011: 12-13). En este sentido, durante las últimas décadas se han constituido los mecanismos por medio de los cuales la Comisión de Derechos Humanos (hoy Consejo de Derechos Humanos) pretende el cumplimiento y respeto de los Derechos Humanos, abordando casos específicos de la situación de Derechos Humanos en los países o regiones específicas, o asuntos temáticos en todos los Estados Miembros de la ONU en los que la situación tenga una gravedad consistente (Villán, 2011: 13). Dentro de estos se encuentran: pueblos indígenas, afrodescendientes, intolerancia religiosa, ejecuciones extrajudiciales, discriminación racial, etc. Algunos de estos pueden observarse en el cuadro 2, en el que se describen de manera general los mandatos otorgados respecto a ciertas temáticas.

[37] Las organizaciones chilenas, creadas para hacer frente a la oposición en las décadas de 1970 y 1980, se convirtieron en modelo para los grupos de Derechos Humanos de América Latina, así como fuentes de inspiración para los activistas de Derechos Humanos en Estados Unidos y en Europa (Keck y Sikkink, 1998: 132). Fueron unas de las encargadas que presionaron a nivel internacional a las organizaciones de derechos humanos para que se creara ese mecanismo.

Cuadro 2. Sobre algunos Relatores Especiales y sus mandatos

Relator Especial o Grupo de Trabajo[38]	Mandato[39] (las descripciones de los mandatos proceden de resoluciones y publicaciones de las Naciones Unidas)
Ejecuciones extrajudiciales, sumarias o arbitrarias	• Examinar casos de ejecuciones extrajudiciales, sumarias o arbitrarias y presentar anualmente a la Comisión de Derechos Humanos los resultados del examen, junto con conclusiones y recomendaciones, así como los demás informes que el Relator Especial considere necesarios para mantener a la Comisión informada acerca de circunstancias graves de ejecuciones extrajudiciales, sumarias o arbitrarias que justifiquen su inmediata atención. • Responder efectivamente a las informaciones recibidas, en particular cuando una ejecución extrajudicial, sumaria o arbitraria es inminente o prevista o cuando ha ocurrido una de estas ejecuciones. • Intensificar el diálogo con los gobiernos, así como seguir la aplicación de las recomendaciones hechas en los informes después de visitar ciertos países.
Efectos nocivos para el goce de los Derechos Humanos del traslado y vertidos ilícitos de productos y desechos tóxicos y peligrosos	• Investigar y examinar los efectos del vertido ilícito de productos y desechos tóxicos y peligrosos en países africanos y en otros países en desarrollo para el goce de los Derechos Humanos, en particular para los derechos de todo ser humano a la vida y a la salud. • Investigar, vigilar, examinar y recibir comunicaciones y reunir informaciones sobre el tráfico y el vertido ilícitos de productos y desechos tóxicos y peligrosos en países africanos y en otros países en desarrollo. • Hacer recomendaciones y propuestas sobre medidas adecuadas para controlar, reducir y eliminar el tráfico ilícito, la transferencia y el vertido de productos y desechos tóxicos y peligrosos en países africanos y en otros países en desarrollo. • Presentar anualmente una lista de los países y las empresas transnacionales que se dedican al vertimiento ilícito de productos y desechos tóxicos y peligrosos en países africanos y en otros países en desarrollo y un censo de los seres humanos muertos, mutilados o heridos de otro modo en los países en desarrollo como consecuencia de esa operación.
Formas contemporáneas de racismo, discriminación racial, xenofobia y formas conexas de intolerancia	• Examinar los incidentes de formas contemporáneas de racismo, discriminación racial, cualquier forma de discriminación contra negros, árabes o musulmanes, xenofobia, negrofobia, antisemitismo y formas conexas de intolerancia, así como las medidas gubernamentales para poner fin a estos incidentes.
Intolerancia religiosa	• Examinar en todas las partes del mundo los incidentes y las medidas gubernamentales que sean incompatibles con las disposiciones de la Declaración sobre la Eliminación de Todas las Formas de Intolerancia y Discriminación Fundadas en la Religión o las Convicciones y recomendar las medidas rectificadoras que sean apropiadas.

Continúa

[38] Están compuestos por un individuo, un "relator especial" o "experto independiente", o un "grupo de trabajo" conformado generalmente por cinco miembros representantes de cada región (OACNUDH, 2011).

[39] Hoy existen 33 mandatos temáticos y nueve mandatos por país (OACNUDH, 2011).

Relator Especial o Grupo de Trabajo	Mandato (las descripciones de los mandatos proceden de resoluciones y publicaciones de las Naciones Unidas)
Experto independiente de la Comisión de Derechos Humanos en el derecho al desarrollo	• Presentar a la Asamblea General informes detallados sobre los efectos de la pobreza, el ajuste estructural, la mundialización, la liberalización financiera y comercial y la desregulación en las perspectivas del goce del derecho al desarrollo en los países en desarrollo.

Fuente: OACNUDH, Folleto Nº 3. Los órganos basados en la Carta y los "pueblos indígenas"

En el caso del tema de las libertades fundamentales y los derechos de los Pueblos Indígenas, en 1971 al interior de la Subcomisión de Prevención de Discriminaciones y Protección a las Minorías, se designó al Sr. Martínez Cobo, primer Relator Especial, para realizar un estudio sobre la discriminación contra las poblaciones indígenas[40] y la adopción de medidas nacionales e internacionales para la eliminación de la discriminación racial (Santamaría, 2008: 178).

Tres décadas más tarde, la Comisión de Derechos Humanos, mediante la Resolución 2001/57 del 24 de abril de 2001, autorizó el nombramiento de un Relator Especial sobre la situación de los Derechos Humanos y las libertades fundamentales de los Pueblos Indígenas, como uno de los procedimientos especiales, por un período inicial de tres años (Anaya, 2005: 295). Este procedimiento especial inició con la designación del antropólogo Rodolfo Stavenhagen. En su primer informe, presentado en el año 2002, "el Relator destacó en términos generales la existencia de pautas recurrentes de las violaciones de los derechos humanos de los pueblos indígenas, en todas partes, y mostró su preocupación ante la falta de protección de la legislación en materia de derechos humanos en vigor con respecto a situaciones que enfrenan los indígenas"(Anaya, 2005: 296).

Al cumplirse el tiempo, el período se prolongó tres años más (Resolución 2004/62). En este sentido, el 26 de marzo de 2008 fue elegido, por medio de la Resolución 6/12, como nuevo Relator Especial el profesor de Derechos Humanos y Derecho Internacional de la Universidad de Arizona, James Anaya, quien inició su mandato en mayo de 2008 y lo ejerce actualmente.

Con base en el mandato otorgado (Resolución 6/12), además de las facultades generales de los procedimientos especiales, el Relator Especial se encuentra

[40] Con fundamento en dicho informe, en 1981 el Consejo Económico y Social (ECOSOC) autorizó crear un Grupo de Trabajo sobre Poblaciones Indígenas (Stavenhagen, 1999: 365).



James Anaya, Relator Especial sobre Pueblos Indígenas, en su intervención en el diálogo abierto con organizaciones indígenas, gobiernos y otros organismos, en el marco del undécimo período de sesiones del Foro Permanente sobre Cuestiones Indígenas. Mayo de 2012. Foto de Norey Quigua.

habilitado principalmente para recibir, intercambiar, solicitar o reunir información y comunicaciones de los gobiernos, de los indígenas y de sus comunidades y organizaciones, sobre la situación de los Derechos Humanos de las poblaciones indígenas y las violaciones denunciadas (ONU, Resolución 6/12 del 28 de septiembre de 2007).

Así mismo, se le ha otorgado la facultad de visitar los países con poblaciones indígenas y verificar la situación de los derechos y libertades fundamentales de los pueblos, prestando especial atención a los niños y a las mujeres indígenas. Igualmente, de responder a las denuncias individuales y realizar recomendaciones a los gobiernos y a los actores involucrados, en el marco de su mandato, con el fin de superar las violaciones de los Derechos Humanos (OACNUDH, *A handbook for civil society,* 2011: 110).

Con relación a las visitas, Juan Méndez, Relator Especial de Naciones Unidas contra la tortura, en la práctica, expresa:

> existen muchos Estados que se niegan a aceptar la visita del experto independiente, o simplemente nunca ponen fecha ni cuadran la agenda pública de la visita, aun cuando existe invitación permanente. No obstante lo anterior, no existe ningún problema pues son 190 países, si se niega uno siempre habrá otro. (Entrevista a Juan Méndez, Washington, D.C., junio de 2011)

Además de trabajar de manera conjunta con el Foro Permanente para las Cuestiones Indígenas, el Relator Especial debe presentar, por un lado, un informe anual sobre el desarrollo de su mandato al Consejo de Derechos Humanos, publicando el informe de las visitas (para el caso de Colombia ha publicado dos informes en el año 2004 y en el 2010), dando cuenta de la situación de los De-

rechos Humanos de los Pueblos Indígenas y expresando las recomendaciones pertinentes; y por otro lado, un informe anual a la Asamblea General sobre temas específicos relacionados con los derechos de los Pueblos Indígenas (el tema actual es: *industrias extractivas y pueblos indígenas*).

En este sentido, como se encuentra facultado para recibir denuncias sobre la situación de los países y de las poblaciones, siguiendo las normas internacionales de derechos humanos, el Relator Especial puede llamar a los gobiernos, por medio de comunicaciones, y realizar visitas a los territorios, para lo cual se requiere solicitar al gobierno la visita, y si está de acuerdo tramita la invitación correspondiente, aunque curse de por medio una invitación permanente (OACNUDH, 2011). Con relación a las comunicaciones, el Relator contra la Tortura, Juan Méndez, manifiesta:

> La comunicación, tiene algunos lenguajes uniformes, pero efectivamente no prejuzga la veracidad de los hechos sino que le pide al Estado su versión de los hechos, su información sobre sí son ciertos los hechos o no, y si son ciertos que justificación puede haber si la hubiera. (Entrevista a Juan Méndez, Relator Especial de las Naciones Unidas sobre la cuestión de la tortura, Washington, D.C., junio de 2011)

Dichas comunicaciones pueden ser de dos clases: llamamientos urgentes, cuando existe inminente peligro de violación de los Derechos Humanos, o cartas de alegación, cuando ya han tenido lugar las violaciones o la situación no es de carácter urgente (OACNUDH, “Procedimiento de las comunicaciones”, 2011). En muchos casos, afirma el Relator Especial sobre la tortura,

> los Estados no contestan ni los llamamientos urgentes ni las cartas de aclaración. En este sentido, las reglas bajo las que operan los expertos los obligan a consignar en el informe al Consejo de Derechos Humanos, cuando les han dado toda la información o se niegan a darla, la respuesta del Estado completa, sin extraer nada, agregando algunas consideraciones propias. (Entrevista a Juan Méndez, Washington, D.C., junio de 2011)

Adicionalmente, como las visitas se desarrollan conforme a un plan prestablecido, es necesario que el experto independiente llegue a un acuerdo específico con el Gobierno respecto al programa oficial, y con las ONG’s, víctimas o

representantes de la sociedad civil sin la participación del Gobierno, respecto al programa privado, curse o no una invitación permanente.

Además de lo anterior, el Relator se encuentra facultado para abrir una investigación de oficio, cuando el "caso parezca constituir violación de alguno de los derechos de cuya protección se ocupa, o que tenga relación con alguna de las cuestiones adicionales, de orden temático o geográfico, cuya atención le haya encomendado el Consejo de Derechos Humanos" (Villán, 2011: 31). En la práctica, frente al caso mencionado, el Relator puede pedirle a una ONG que presente la denuncia, y actúa con base en ella, o actúa de oficio; sin embargo, Juan Méndez afirma que por la cantidad de trabajo esto nunca se hace.

Aunque conserva un carácter confidencial, el experto independiente, para el desarrollo de su informe y de su mandato, mantiene "una relación constante con el denunciante durante el transcurso del mismo, pues de su cooperación, así como de la del gobierno respectivo, dependerá el valor de las informaciones que pueda reunir, sobre cuya base deberá determinar los hechos que le conduzcan a declarar probada o no la violación alegada" (Villán, 2011: 33). Con relación a esto, Armando Valbuena sostiene:

> El diálogo con el Relator se desarrolla por medio de escritos y comunicaciones en otros eventos internacionales, que se tratan como prioridades esas connotaciones. Por lo general es el presidente de la ONIC el encargado de asistir a dicho eventos. (Entrevista a Armando Valbuena Gouriyu, Bogotá, mayo de 2011)

En este sentido, una de las características más importantes de este procedimiento, respecto a otros procedimientos de Naciones Unidas en los que el grado de independencia no es tan evidente,[41] es que se trata de un procedimiento público en su constitución, en la rendición del respectivo informe ante el Consejo de Derechos Humanos, en su debate y en la adopción de decisiones por parte del órgano político, pues permite la participación de las organizaciones y de las ONG's de Derechos Humanos en todas las fases del procedimiento (Villán, 2011: 14).

[41] En la práctica, se entiende que el mayor grado de independencia y autonomía lo tiene el Relator Especial o Grupo de Trabajo. En la escala de autoridad, el que menos la posee es el representante del Secretario General, quien no tiene ninguna autonomía (Notas de observación del curso Sistema de Derechos Humanos de las Naciones Unidas, dictado por Carlos Villán Durán, Washington D.C., junio de 2011).

Los Estados, en muchos casos para escaparse de este procedimiento –expresa el profesor Carlos Villán–, por ejemplo solicitan al Secretario General o a la Alta Comisionada de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos que realicen un análisis, esencialmente porque no son expertos independientes y se orientan por razones políticas y diplomáticas. En otras ocasiones, los Estados intervienen para conseguir un puesto en el Consejo de Derechos Humanos y asegurarse de que no se realice una investigación en sus países, o que se lleve a cabo un mecanismo de promoción de Derechos Humanos, como el Examen Periódico Universal (EPU), en el que sólo participan los Estados y las organizaciones tienen una participación reducida. En otros casos, se someten al procedimiento confidencial establecido por la Resolución 1503 del ECOSOC, que ofrece a los Estados más garantías en todas las etapas del procedimiento (Gómez del Prado, 2003: 365).

Cabe preguntarse, entonces: ¿Se trata de un mecanismo con eficacia jurídica? El mecanismo con carácter universal no requiere el consentimiento del Estado para su creación y desarrollo, tampoco necesita la ratificación de ningún tratado internacional para ser aplicado, pues encuentra su fundamento jurídico, en palabras del profesor Carlos Villán, en la Carta de la ONU, en la Declaración Universal de Derechos Humanos, en la obligación de cooperar con los demás Estados y con la ONU, de buena fe, en la promoción del respeto a los Derechos Humanos, en la Resolución 1235 del ECOSOC y en las subsiguientes que regulan el procedimiento.

Aunque no existe un organismo que exija el cumplimiento de las decisiones del experto independiente, el profesor Villán afirma que se trata de decisiones jurídicamente vinculantes, en el entendido de que vinculan a los Estados por el simple hecho de ser miembros de la ONU, sujetos a la Carta de Naciones Unidas y a la obligación básica de cooperar de buena fe en la consecución de los principios comunes que protege la Carta.

¿Realmente, aunque no existe un organismo que exija el cumplimiento de las recomendaciones, este procedimiento extraconvencional puede considerarse efectivo jurídicamente? Al respecto, un experto que desarrolla un mandato de esta naturaleza, el Relator Especial contra la Tortura, tiene otra visión del tema. Así, sostiene:

> Quiero destacar que es un trámite de intervención con el Estado pero no tenemos facultades de investigación, ni medios ni recursos para investigar.

> De manera que es un trámite relativamente sencillo, que puede culminar es una especie de decisión, si se quiere de opinión, que no es vinculante.
>
> Por supuesto en la opinión podemos hacer recomendaciones, pero aun así no son vinculantes, porque los Relatores como no estamos sujetos a una convención no tenemos competencias dadas por una convención, ni sujetos a la ratificación por parte de un Estado. (Entrevista a Juan Méndez, Washington, D.C., junio de 2011)

La mayoría de los Estados han orientado sus decisiones a escaparse de sus análisis y visitas. "Los Estados se han servido del Consejo de Derechos Humanos para instaurar prácticas alternativas que ponen en peligro la continuidad de los mandatos geográficos" (Villán, 2011: 18) y el análisis real de la situación de Derechos Humanos. Los Estados generalmente reconocen gran valor al EPU, sin embargo, se trata de un instrumento estrictamente interestatal, en cuyo marco el Consejo de Derechos Humanos se limita a tomar nota del examen realizado por los Estados, sin pronunciarse sobre la situación de los Derechos Humanos en el país objeto de examen, convirtiéndolo en un ejercicio altamente político.[42] Aunque las ONG's se encuentran habilitadas para asistir al examen, su participación se limita a hacer observaciones cuando ya se han aprobado las recomendaciones. En la práctica, las intervenciones de estas organizaciones son puramente testimoniales, muy limitadas en el tiempo (dos minutos) y extemporáneas (Villán, 2011: 42).

No obstante las limitaciones de algunos mecanismos de protección de Derechos Humanos, los diferentes organismos han implementado otras estrategias, las cuales se analizarán a continuación en el estudio de caso.

Del lobby de la ONIC a la visita a Colombia de los Relatores Especiales de la ONU, Rodolfo Stavenhagen (2004) y James Anaya (2009)

Como consecuencia de la incidencia internacional y el *lobby* desarrollado ante la ONU por las organizaciones indígenas colombianas, en particular la ONIC, y algunas ONG's de Derechos Humanos como la CCJ o el CAJAR, entre otras,

[42] En el marco del debate entre Estados pares en el ámbito diplomático, se permite decir "no acepto esas recomendaciones jurídicamente vinculantes" (Notas de observación del curso Sistema de Derechos Humanos de las Naciones Unidas, dictado por Carlos Villán Durán, Washington D.C., junio de 2011).

en el 2004 y en el 2009 los Relatores Especiales sobre Pueblos Indígenas Rodolfo Stavenhagen y James Anaya visitaron Colombia, con los objetivos de recolectar información, analizar las formas de solución de la problemática actual y hacer recomendaciones al respecto.

Desde su creación, el Relator Especial sobre Pueblos Indígenas se convirtió en un objetivo específico de las agendas de trabajo de las organizaciones indígenas. Tal como se expresó en la primera parte del capítulo, la ONIC orientó su agenda para buscar el apoyo de organizaciones internacionales, de los Pueblos Indígenas y ONG's de derechos humanos interesadas en temáticas indígenas, con el fin de visibilizar la situación de los Pueblos Indígenas y atraer la mirada de la comunidad internacional, en particular la del Relator Especial. A este respecto, Armando Valbuena afirma:

> Nosotros hemos pedido la presencia del Relator ante la misma Comisión de la ONU, buscando el apoyo de organizaciones internacionales y otros indígenas de América que mantienen en Europa.
>
> […] La visita del Relator tiene que ser oficial por reglamentación interna de la organización. Lo que nosotros hemos hecho es insistirle al Gobierno para que solicite su presencia. (Entrevista a Armando Valbuena Gouriyu, Bogotá, mayo de 2011)

En este sentido, una de las ONG, entre una gran plataforma de organizaciones que coordinó el desarrollo del procedimiento del Relator Especial, fue la CCJ.[43] Un investigador de esta ONG expresa que "dos o tres años antes de la visita, la persona de la CCJ que iba a Ginebra, visitó al Relator y sus asesores (en varias ocasiones la incidencia, la comunicación, la entrega de documentos y las conversaciones, se tienen con su equipo) visualizando la situación de los pueblos indígenas en Colombia. En ese marco, la CCJ se encontró con personas de la ONIC, del CRIC y del Centro de Cooperación al Indígena-CECOIN". (Entrevista a Juan Bustillo investigador de la CCJ, Bogotá, julio de 2011).

[43] Como se señaló en la primera parte del capítulo, la incidencia de la CCJ en la ONU obedece al estatus consultivo del Ecosoc, y porque desde hace muchos años tiene un reconocimiento a partir de su experiencia de participación en dicho organismo. En la actualidad, el trabajo entre la ONIC y la CCJ es de coordinación. El trabajo de la CCJ en la ONU no parte de que alguien pidió a la organización que lo apoyara, sino que está ahí desde hace tiempo (Entrevista a Juan Manuel Bustillo, investigador de la CCJ, Bogotá, julio de 2011).

Aunque el Relator Especial Rodolfo Stavenhagen visitó Colombia en el 2004, desde el punto de vista de la ONIC, de las organizaciones indígenas y de las ONG's, la situación de Derechos Humanos de los Pueblos Indígenas empeoró, sin que el gobierno realizara políticas contundentes para conjurar la crisis. En este sentido, tanto la CCJ como la ONIC continuaron haciendo *lobby* y desarrollando iniciativas para lograr de nuevo la visita del Relator Especial. Entre las iniciativas de la ONIC, a nivel nacional, se encuentran las siguientes:

> Acciones de protección, garantía y restablecimiento de derechos ante los tribunales nacionales y cortes internacionales;
> La Misión Internacional de Verificación de la crisis humanitaria y de derechos de los pueblos indígenas colombianos (2005 y en proceso de incidencia);
> La Comisión Corográfica para visibilizar y exigir los derechos fundamentales de los pueblos indígenas en riesgo de extinción demográfica (2005, en proceso de ejecución);
> El Tribunal Permanente de los Pueblos- TPP (2007, en proceso de incidencia y exigibilidad de protección de derechos);
> Finalmente una campaña de incidencia ante la comunidad nacional e internacional, a fin de crear la necesidad de una nueva visita del Relator Especial, James Anaya. (ONIC, 2009: 4)

Igualmente, la ONIC "adelantó acciones de *lobby* ante el Foro Permanente para las Cuestiones Indígenas de Naciones Unidas, con el propósito de alentar la invitación del gobierno a una visita oficial del Relator Anaya" (ONIC, 2009: 5).



Rito ceremonial por Virginia Ajxup y Juan Sapil, ancianos mayas, en la instalación del undécimo período de sesiones del Foro Permanente sobre las Cuestiones Indígenas, realizada en el salón de la Asamblea General de la ONU en Nueva York. Foto de Norey Quigua

En este punto, cabe resaltar las diversas intervenciones que realizó la ONIC, en nombre propio o como parte de organizaciones paraguas. Así por ejemplo, en el quinto período de sesiones del FPCI, Jaime Arias, en representación de la ONIC, se pronunció respecto a la grave

situación de Derechos Humanos y solicitó al presidente del foro: "que inste al Estado colombiano a cumplir con las recomendaciones hechas por el Relator Especial sobre la situación de lo derechos humanos y las libertades fundamentales de los pueblos indígenas en su visita a Colombia en el 2004". Igualmente, Luis Alfonso Tuntaquimba, en representación de la misma organización, hizo un pronunciamiento sobre la "mujer, niñez y juventud indígena en Colombia".

En la 24 sesión del GTPI, del 31 de julio al 4 de agosto de 2006, CECOIN, la Organización Indígena de Antioquia (OIA) y el Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC) realizaron un pronunciamiento conjunto respecto a la violación de los Derechos Humanos y la militarización de los territorios indígenas. En este solicitaron al Consejo de Derechos Humanos "que ratificara las recomendaciones hechas por el Relator Especial para Pueblos Indígenas en el caso colombiano, y que en consecuencia instara al Gobierno a cumplir con sus obligaciones internacionales".

En el año 2007, en el período de sesiones del FPCI, la ONIC, el Consejo Nacional Indígena de Paz (CONIP), CECOIN, el CRIC, OIA, OIK y la Fuerza de Mujeres Wayúu se pronunciaron con relación a la situación de los indígenas en el país. Se refirieron a la Misión Internacional de Verificación de los Pueblos (MIV) (septiembre 20-30 de 2006) y a la conclusión general de que no se ha cumplido con las recomendaciones del Relator Especial, conforme a lo cual solicitaron:

> Que el Foro Permanente inste a dicho Relator, a que realice una pronta visita de seguimiento al cumplimiento de sus recomendaciones, con miras a exigir al Estado Colombiano respuestas eficaces ante la gravedad de la situación de nuestros pueblos, y en particular sobre las recomendaciones números 95 y 108 sobre la consulta previa y los megaproyectos en territorios indígenas.

La ONIC, la Fuerza de Mujeres Wayuu (Sutsuin Jiyeyu Wayuu) y la Asociación Jepirra, de Colombia, realizaron un pronunciamiento conjunto en la primera sesión del Mecanismo de Expertos sobre Pueblos Indígenas (2008), en el que expresaron la grave situación de Derechos Humanos de los Pueblos Indígenas y la falta de implementación, por parte del Estado, de las recomendaciones hechas por el Relator Especial Stavenhagen.

En el mismo año, en el octavo período de sesiones del FPCI, Ana Manuela Ochoa, en nombre de la ONIC, se pronunció acerca de la grave crisis humanitaria que atravesaban los indígenas, en particular las mujeres, por causa del conflicto

armado. Ante lo cual recomendó al foro, la realización de una misión urgente en el territorio, apoyo a la visita del Relator Especial James Anaya, y la visita del Asesor Especial del Secretario General sobre la Prevención del Genocidio.

Como la visita del Relator tiene que ser oficial por reglamentación interna de la organización internacional, Armando Valbuena expresa que la ONIC, por diferentes medios, insistió al Gobierno para que solicitara su presencia. Uno de dichos medios fue la Minga Nacional de Resistencia Indígena y Popular,[44] realizada al interior del país en el año 2008.

Es pertinente tener en cuenta que por esa época los efectos del conflicto armado fueron evidenciados por distintos pronunciamientos jurisprudenciales, entre los cuales se destacan la Sentencia T-025 y todos los autos de seguimiento que se han expedido durante los últimos años.[45]

Igualmente las recomendaciones de algunos Estados, en el marco del EPU en el 2008, para que Colombia cooperara con otros mecanismos de la ONU, sirvieron para que el Estado colombiano solicitara la visita del Relator Especial. En este aspecto es pertinente mencionar, como lo afirma una funcionaria del Ministerio del Interior, que aun cuando “a veces el Estado pide el acompañamiento de estos relatores, en otros casos hay presión importante por parte de la sociedad” (Entrevista a Viviana Manrique, Bogotá, mayo de 2011). Precisamente ese fue el trabajo que realizó la ONIC ante ese mecanismo. Al respecto, Ana Manuela Ochoa cuenta sobre su experiencia:

> Nosotros estuvimos con Aida Quilcue en el EPU, justo ese año se examinaba Colombia. Nosotros llevábamos como misión pedir a los Estados que recomendaran a Colombia que invitará al Relator de Naciones Unidas al

[44] Minga nacional convocada por la ONIC y el CRIC, en la que se definió una estrategia, tanto política como jurídica, de carácter nacional (Entrevista a Ana Manuela Ochoa, Bogotá, mayo de 2012). En ella se realizaron movilizaciones en diferentes departamentos: Cauca (Pueblos Indígenas Nasa, Yanacona), Valle del Cauca (comunidades indígenas Embera Chamí, Eperara Siapidara y Wounaan), Huila (Pueblos Indígenas Nasa, Guambiano y Yanacona), Guajira (Pueblos Indígenas Wayúu, Wiwa y Kogui), Córdoba (Pueblos Indígenas Zenú, y Embera Katío del Alto Sinú y del Alto San Jorge), Caldas (Pueblo Indígena Embera Chamí), Boyacá (Pueblo Indígena U'wa), Barranquilla (Pueblo Indígena Mokana), Risaralda (Pueblo Indígena Embera Chami), Chocó (Pueblo Indígena Embera) Norte de Santander (Pueblo Indígena Bari) (ONIC, julio de 2009: 8)

[45] Así por ejemplo, en el 2002 y por petición del CAJAR, de la ONIC y de la OIK, se realizó en la Sierra Nevada de Santa Marta una misión humanitaria que intentaba registrar los hechos consignados en la Resolución Defensorial 024.

país. Teníamos que hacer mucho trabajo de visibilización, pero entre tantas cosas teníamos que solicitar esas recomendaciones.

Nosotros fuimos financiados por una organización que se llama Derechos y Democracia, esta organización tenía una oficina en Ginebra. Fue una misión súper organizada, nosotros nos reunimos como con unos 10 embajadores de países ante Naciones Unidas. Nuestro propósito era convencerlos a para que ellos hicieran esas peticiones que nosotros queríamos, y que pusieran el tema indígena en el tapete.

Lo cierto del caso es que fue superexitoso. De las cosas que yo he hecho que me han parecido muy organizadas ha sido esta. Ellos hicieron todo el tema de organizar las citas y de llevarnos, y nosotros definimos qué temas queríamos posicionar, también escribimos una carta en español y la llevamos en inglés, acá definimos que tenía que ser un documento pequeño. Todo eso lo acordamos en la ONIC para que los embajadores lo pudieran leer.

Nosotros nos reunimos con todos ellos. No recuerdo uno que no haya intervenido, casi todos con los que nos reunimos intervinieron y pusieron el tema indígena. Bolivia por ejemplo, fue uno de los países con los que nos reunimos y el que recomendó específicamente que se invitara el Relator de Naciones Unidas y se implementara la Declaración de Naciones Unidas.

En ese momento Colombia acepta, aunque no tuvimos la oportunidad de hablar, para nada! Sin embargo veíamos cómo otras organizaciones iban y le hablan al oído al embajador, nosotros en cambio hicimos todo el trabajo antes. (Entrevista a Ana Manuela Ochoa, Bogotá, mayo de 2012)

Adicional a lo anterior, la ONIC se enteró por medio de la organización Derechos y Democracia que el Relator estaba interesado en visitar Colombia, por lo que decidieron contactarse con él. Sobre esto Ana Manuela Ochoa expresa:

Recuerdo haberle escrito directamente, y él me puso en contacto con su asistente Maia. Empezamos a hacer el contacto y conversas con él desde enero […] No sé si el dialogo con él es fácil, lo cierto es que yo conocía al Relator cuando yo estaba en la OEA. También aproveché a unos amigos que

> tenía en la OEA, para decirles lo interesados que estábamos en que viniera el Relator, ellos me dieron los correos y me dijeron que decir. (Entrevista a Ana Manuela Ochoa, Bogotá, mayo de 2012)

Así mismo, en el marco del FPCI en el 2009, la ONIC solicitó una cita con el Relator. Cuenta la líder indígena kankuama, que en ella estuvieron Luis Evelis, una compañera del Cauca delegada por la Consejería de la Mujer, María Ovidia Palechor y ella. Como ya sabían que "estaba interesado en visitar el país, la idea de la reunión era programar la fecha y cuadrar detalles (lugares, intereses, etc.)" (Entrevista a Ana Manuela Ochoa, Bogotá, mayo de 2012).

De esta manera, debido a las estrategias mencionadas anteriormente, el Gobierno por medio de la Dirección de Derechos Humanos de la Cancillería y bajo la coordinación de la Oficina del Alto Comisionado de Naciones Unidas para los Derechos Humanos, invitó al Relator Especial James Anaya. Este aceptó la invitación y vino a Colombia en julio de 2009, en el contexto de seguimiento a las recomendaciones expresadas en el 2004. Viviana Manrique afirma con relación a esto que fue uno de los trámites más rápidos no antes visto.[46] En sus palabras:

> En este caso, yo si creo que fue uno de los trámites, para determinar la visita de un relator, más rápidos que yo haya visto en Naciones Unidas. Fue este caso precisamente por esa presencia política de las organizaciones indígenas, entre ellas obviamente la ONIC.
>
> Yo me atrevería a decir que ellas son lobbistas expertas en Naciones Unidas, en Embajadas y en organismos de cooperación frente al tema indígena. (Entrevista a Viviana Manrique, Bogotá, mayo de 2011)

Por otro lado, antes de la visita, la oficina del Alto Comisionado de Derechos Humanos generalmente se pone en contacto con una de las plataformas de Derechos Humanos, bien sea la coordinación Colombia-Europa, o bien la plataforma que se encarga de los DESC, para que a su vez coordinen las reuniones que va a tener con el Relator en su visita. En ese espacio las ONG's definen la agenda (temas de las intervenciones y personas encargadas de presentarlos) y

[46] Esto obedece a que Colombia goza de una invitación permanente, desde el 17 de marzo de 2003, que implica que se encuentra a disposición de todos los procedimientos especiales.

tratan de incidir para tener por lo menos dos reuniones con el Relator, una al principio para darle pistas, y una al final para aclararle las dudas (Entrevista a Juan Manuel Bustillo, investigador de la CCJ, Bogotá, julio de 2011). Mientras tanto, las entidades del Gobierno, por medio de la Dirección de Derechos Humanos de la Cancillería y el Director de Asuntos Indígenas del Ministerio del Interior y de Justicia, elaboran la agenda con los otros funcionarios del nivel nacional y departamental.

Sobre las visitas oficiales de los Relatores Especiales. Entre el 8 y el 17 de marzo de 2004, el Relator Especial Rodolfo Stavenhagen llegó a Colombia, por invitación del gobierno de Álvaro Uribe. Durante su estancia, el Relator Especial visitó la Sierra Nevada de Santa Marta (departamento del Cesar), los departamentos de Cauca y Putumayo y la ciudad de Bogotá, se reunió con algunos funcionarios del nivel nacional y departamental de la ramas ejecutiva, legislativa y judicial y, así mismo, con autoridades de organizaciones civiles (departamentales y locales), líderes de algunos pueblos indígenas y miembros de ONG, a través de las cuales verificó la grave situación de los pueblos indígenas y las consecuencias negativas y desproporcionadas del conflicto colombiano en estas comunidades. Con relación a esta visita, Armando Valbuena expresa:

> Existen unos espacios oficiales en los cuales los Relatores se reúnen con el Gobierno oficialmente, sin embargo las organizaciones indígenas aprovechamos su presencia para informarlo y llevarlo a sitios que ya tenemos cuadrados en la agenda antes de su visita.
>
> En todos los escenarios internacionales siempre socializamos lo que le sucede a los pueblos indígenas. Así cuando el Relator llega a Colombia, él ya está sensibilizado. (Entrevista a Armando Valbuena Gouriyu, Bogotá, mayo de 2011)

A pesar del esfuerzo y de las iniciativas del Gobierno por cumplir las recomendaciones, la grave situación de Derechos Humanos de los Pueblos Indígenas permaneció desde el año de la visita (2004). Por esta razón, en julio de 2009, como consecuencia del *lobby* y de la incidencia referidos anteriormente, se recibió al Relator Especial para pueblos indígenas James Anaya, en el contexto de

seguimiento a las recomendaciones expresadas en el informe de 2004 del anterior Relator Especial.[47]

El experto visitó el centro administrativo de la Unidad Indígena del Pueblo Áwa (Unipa) en el corregimiento El Diviso, territorio de la comunidad indígena Awá (Nariño), y el Territorio de Paz, Diálogo y Convivencia en La María, en el municipio de Piendamó, resguardo del Pueblo Paez (Cauca) (ONIC, 2009: 3). Igualmente, mantuvo reuniones con autoridades del Gobierno a nivel nacional y departamental, representantes de algunas organizaciones civiles y representantes de pueblos indígenas en la sede de la ONIC en Bogotá. Sobre la visita de James Anaya, Ana Manuela Ochoa, expresa:

> Como era una visita extraordinaria, significa que no la paga Naciones Unidas, esta organización hasta donde entiendo paga las visitas que son ordinarias, pero las extraordinarias el Relator tiene que conseguirse todos sus recursos para venir. Creo que el consiguió recursos con la universidad y nosotros tuvimos que conseguir recursos para que el Relator se moviera, al igual que para hacer informes y traer a los indígenas a Bogotá, en eso nos ayudó mucho Derechos y Democracia. (Entrevista a Ana Manuela Ochoa, Bogotá, mayo de 2012)

En dichas reuniones, los representantes de la ONIC, líderes de pueblos indígenas y miembros de ONG's de Derechos Humanos presentaron al Relator Especial diversos informes para evidenciar y recordar la situación de Derechos Humanos de los Pueblos Indígenas. Entre los documentos se destacan: el informe institucional de la ONIC sobre el estado de Derechos Humanos y Colectivos (etnocidio, limpieza étnica y destierro); la base de datos de la ONIC y de CECOIN sobre la violación de Derechos Humanos; el informe sobre los pueblos en peligro de extinción; y el informe de seguimiento a la aplicación de las recomendaciones del Relator Especial del 2004 elaborado por la CCJ, entre otros (ONIC, 2009: 15). Estos informes se presentan con más detalle en el cuadro 3.

---

[47] Uno de los aspectos más difíciles y aburrido, expresa Ana Manuela Ochoa, fue la construcción de la agenda de la visita del Relator, "pues está por un lado Cancillería con su agenda, Naciones Unidas también, estábamos nosotros como organización nacional, y por otro lado apareció el Cauca con los interés de que el Relator fuera al Cauca" (Entrevista a Ana Manuela Ochoa, Bogotá, mayo de 2012).

Cuadro 3. Algunos informes presentados al Relator Especial sobre Pueblos Indígenas

Informe	Reseña
Informe de la ONIC al Relator de Naciones Unidas. Estado de los Derechos Humanos y Colectivos de los Pueblos Indígenas de Colombia: etnocidio, limpieza étnica y destierro	Analiza, desde una mirada crítica, a los Pueblos Indígenas como víctimas de primer orden que interrogan al Estado sobre sus derechos en los campos de lo social, de lo político y de lo cultural, que al mismo tiempo se convierten en objeto de la más aguda represión en todas sus manifestaciones.
Informe sobre mujeres, ONIC	Evidencia la realidad de las mujeres indígenas, afectadas doblemente por el conflicto y la violación sistemática de los Derechos Humanos. Resalta el avance de las mujeres indígenas en la participación organizativa y política del poder local y regional.
Informe sobre Pueblos Indígenas en peligro de extinción, ONIC	Recoge el estudio de la misión corográfica en los territorios de los pueblos en vía de extinción en Colombia. Analiza la realidad socio-cultural de estos pueblos y, al mismo tiempo, cuenta la problemática y dificultades que afectan a los Pueblos Indígenas, y lo que significaría para la sociedad nacional la desaparición de estos grupos.
Informe: Situación de la población indígena en el Distrito Capital de Bogotá, ONIC	Analiza las circunstancias históricas que han llevado a la comunidad Embera Katío a migrar fuera de su territorio, las presiones de los actores del conflicto armado sobre sus territorios y cultura.
Informe sobre minería, ONIC	Muestra las consecuencias del desarrollo de proyectos mineros en Colombia: intervención de actores armados y económicos ilegales, desestructura de los territorios colectivos e impactos de gran dimensión. Evidencia la violación sistemática de los derechos de las comunidades y la potenciación de riesgos territoriales respecto a la vida e integridad de dichas comunidades.
Informe sobre impunidad	Recoge la lista de casos sobre violaciones a los Derechos Humanos de los Pueblos Indígenas en el marco del conflicto armado. Dicho informe fue presentado ante la Fiscalía General de la Nación y comprende la lista de los diferentes crímenes perpetrados contra las comunidades desde 1985.
Informe del Tribunal Permanente de los Pueblos, sesión Colombia: audiencia sobre genocidio indígena	Ejercicio de sistematización que refleja el genocidio contra los pueblos indígenas en Colombia. La audiencia se efectuó en Atánquez, César en julio de 2008.
Reporte base de datos ONIC-CECOIN sobre violaciones a los Derechos Humanos de los Pueblos Indígenas	Recopila cada una de las modalidades e infracciones a Los Derechos Humanos y al Derecho Internacional Humanitario cometidas por los actores armados legales e ilegales involucrados en el conflicto. Comprende desde el año 1974 hasta el 2009.
Informe: Asesinatos políticos Pueblos Indígenas	Retoma las bases de datos de ONIC-CECOIN y visibiliza los pueblos más golpeados por la violencia.
Informe de seguimiento a la aplicación de las recomendaciones del Relator Especial de 2004 (2005-2008), CCJ	Recoge las omisiones en la implementación de las recomendaciones, reflejadas en la crisis de Derechos Humanos de los pueblos indígenas. Evidencia el estado de las medidas adoptadas por el Gobierno, insuficientes en temáticas como desplazamiento forzado, educación, salud, etc.

Fuente: elaboración propia con base en información tomada de: ONIC, "Visita a Colombia del Relator Especial de Naciones Unidas para los Derechos Humanos y las Libertades Fundamentales de los Pueblos Indígenas", *Boletín,* Nº. 20, 2009, pp. 16-19

Mientras las organizaciones indígenas muestran en terreno las situaciones más dramáticas y los casos emblemáticos, los funcionarios del Gobierno, con otro punto de vista, abogan ante el Relator para que reconozca avances en la situación. En la visita de 2009, la viceministra del Interior y de Justicia y su equipo,

> con relación a los pueblos de extinción, le mostraban, desde el punto de vista del orden público, que las zonas mostradas por las organizaciones indígenas como críticas, ya habían sido recuperadas por el Estado.
>
> La situación de analfabetismo y de educación que mostraban, las cifras no cuadraban con las que tenía el Gobierno, la Ministra de Educación le mostraba todo lo que se había logrado con los Pueblos Indígenas de manera concertada, en temas de etnoeducación. Igual lo que se había logrado en temas de salud, le habían dicho que los pueblos no tenían acceso a salud tradicional, le mostramos cómo ya habíamos logrado en ese momento, sin mal no estoy, siete EPS indígenas, atendidas por indígenas en el régimen de salud y ellos no habían contado esa parte. (Entrevista a Viviana Manrique, Bogotá, mayo de 2011)

Sin embargo, esas estrategias utilizadas por las organizaciones indígenas tienen sus críticas:

> Es un tema político, que las organizaciones indígenas saben manejar muy bien, y también es un tema en el que el Estado debe mostrar acciones, en el marco de Derechos Humanos a ningún Estado ni a ningún Presidente le gusta que salga su país como violador de Derechos Humanos. (Notas de observación, Bogotá, mayo de 2011)

Por otro lado, para concluir la visita, el Relator Especial elaboró un comunicado de prensa, en donde expresa brevemente las conclusiones a las que alcanzó a llegar. Este comunicado es la primera señal para las ONG's y para las organizaciones indígenas, de que entendió lo que pasa y de que su informe va a estar bien enfocado (Entrevista a Juan Manuel Bustillo, investigador de la CCJ, Bogotá, julio de 2011).

Sobre los informes y recomendaciones. El Relator Especial, después de la visita, tiene un plazo para redactar las conclusiones y recomendaciones, a partir de las comunicaciones e informes que recibió y de las visitas a terreno y reuniones con el Gobierno y miembros de los organismos.

Aunque el Gobierno da importancia y reconoce algunas recomendaciones del Relator Especial, considera que son muy difíciles de cumplir en el tiempo previsto:

> Las recomendaciones son muy buenas e interesantes, pero como digo hay momentos en los que uno como Estado le queda imposible cumplir todo lo que ponen. Ahora también se tiene el problema que las recomendaciones para comunidades indígenas o comunidades negras, si fuera el caso, son muy complejas de ejecutar en el tiempo. ¿Cuánto puede uno durar con ellos diseñando una política?, es el momento en que no se ha podido diseñar una política pública para pueblos indígenas concertada con ellos. Entonces también esta ese problema, los tiempos que tienen muchas veces los Relatores para las tareas, son muy difíciles de cumplir porque las comunidades no tienen esos mismos tiempos, además se cruza con el interés de los propios pueblos.
>
> Entonces, eso también de alguna manera hace que muchas de las recomendaciones no sean objetivas y no compadecen con la realidad de los pueblos. (Notas de observación, Bogotá, mayo de 2011)

No obstante lo anterior, Rodolfo Stavenhagen, en el informe del 10 de noviembre de 2004 sobre la misión Colombia, concluyó que "la situación de los derechos humanos de los indígenas de Colombia es grave, crítica y profundamente preocupante" (ONU, Consejo de DDHH, 2004: 5). Stavenhagen constató que, como consecuencia del conflicto interno, de los grupos armados ilegales y de la explotación de recursos naturales, los Pueblos Indígenas han sido sometidos a graves violaciones de Derechos Humanos y han tenido que soportar las devastadoras consecuencias del conflicto, como asesinatos, torturas, desplazamientos masivos, desapariciones forzadas y reclutamiento, entre muchas otras, hasta el punto de que se ha visto amenazada su supervivencia física y cultural.

Además de reportar la difícil situación de los Pueblos Indígenas, en especial de las mujeres y de los niños, producto del conflicto armado, la violencia

y el narcotráfico, el Relator Especial evidenció el impacto ambiental y cultural generado por las actividades económicas como la extracción de petróleo, la explotación forestal, las operaciones mineras y la construcción de megaproyectos hidroeléctricos (ONU, Consejo de DDHH, 2004: 15).

En este sentido, Stavenhagen recomendó al Gobierno desarrollar políticas con relación a la población indígena desplazada, en particular las mujeres y los niños; en materia legislativa recomendó la expedición de leyes reglamentarias para implementar las disposiciones constitucionales respecto a los Derechos Humanos de los Pueblos Indígenas, y exhortó a las demás entidades a respetar las facultades de la Corte Constitucional. Igualmente, llamó la atención en el sentido de desarrollar mecanismos eficaces para la protección de la mujer indígena, la regulación del servicio militar, el cumplimiento de las funciones al interior de la administración de justicia, la protección del medio ambiente y el control del desarrollo sostenible y los servicios sociales básicos. De igual forma, hizo recomendaciones a los actores armados, a los Pueblos Indígenas y a la comunidad internacional.

James Anaya, en el marco del seguimiento a las recomendaciones del Relator anterior, en su informe de seguimiento publicado el 8 de enero de 2010 y presentado en las sesiones de septiembre de ese mismo año en el Consejo de Derechos Humanos, resaltó las iniciativas y programas del Gobierno en el reconocimiento de los derechos de los Pueblos Indígenas; sin embargo, determinó que "la situación de los pueblos indígenas en el país no ha sido afrontada con la urgencia que la gravedad de la situación merece" (ONU, Consejo de DDHH, 2010: 10). La situación continúa siendo crítica, grave y profundamente preocupante.

Anaya afirmó además que aún existen grandes desafíos para el Gobierno, en el sentido de permitir una efectiva promoción, protección y satisfacción de los Derechos Humanos de los Pueblos Indígenas en Colombia. A pesar de que reconoció los grandes avances en materia jurisprudencial y legislativa, reiteró que la situación de los Derechos Humanos de los Pueblos Indígenas, en particular de mujeres y niños, sigue viéndose afectada por el conflicto armado. Existen grandes problemas de confinamiento, desplazamiento y graves situaciones humanitarias. Expresó, así mismo, que además del impacto del conflicto armado, "persisten violaciones de derechos humanos por miembros de la Fuerza Pública y siguen sin ser resueltos varios casos de víctimas indígenas" (ONU, Consejo de DDHH, 2010: 12).

Anaya, al igual que Stavenhagen, señaló "la necesidad de armonizar la política pública de desarrollo económico, en lo que se refiere a los 'megaproyectos', con los

derechos de los pueblos indígenas sobre tierras y recursos naturales de conformidad con las disposiciones del Convenio Nº 169 y la Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas (ONU, Ecosoc, 2010: 19).

Reconoció también las iniciativas del Gobierno para promover el diálogo con los Pueblos Indígenas, como la conformación de la Mesa Permanente de Concertación, la Comisión Nacional de Derechos Humanos y la Mesa Amazónica, los diálogos en el marco de la Minga Social y Comunitaria, y el cumplimiento de las órdenes de la Corte Constitucional (Auto 004) (ONU, Consejo de DDHH, 2010: 21).

En este orden de ideas, invitó al Estado a adoptar políticas públicas y leyes adecuadas para el desarrollo y protección de los Derechos Humanos de los pueblos indígenas e, igualmente, a buscar una solución negociada que ponga fin al conflicto armado y cese la violencia contra los Pueblos Indígenas, y armonizar la política pública de desarrollo económico con los megaproyectos, la extracción o explotación de recursos. En este sentido, reiteró la recomendación del Relator anterior de implementar adecuadamente la consulta previa.

En conclusión, retomando las palabras de los relatores especiales, la situación de Derechos Humanos de los Pueblos Indígenas en Colombia es crítica, grave y profundamente preocupante. Los Pueblos Indígenas han tenido que afrontar, como consecuencia del conflicto armado, del narcotráfico y de la explotación de recursos, graves violaciones de Derechos Humanos, como asesinatos, masacres, torturas, desplazamientos masivos –como se estudiará enseguida–, desapariciones forzadas, reclutamiento, entre muchas otras, que se han convertido en amenazas para su supervivencia física y cultural.

Aun cuando las organizaciones indígenas y las ONG's lograron la visita y el análisis de la situación de los Derechos Humanos de los Pueblos Indígenas por parte de los Relatores Especiales, su trabajo de *lobby* e incidencia política para visibilizar dicha situación de los pueblos continúa. Así por ejemplo, al mismo tiempo de la presentación del informe en la 15ª sesión del Consejo de Derechos Humanos, las organizaciones colombianas, entre ellas la CCJ y la ONIC, prepararon un evento paralelo con ONG's y organizaciones de Europa y Estados Unidos interesadas en este tema, en un auditorio de la ONU en Ginebra. En dicho evento, además del comunicado conjunto de la ONIC y la CCJ, se presentó el informe sobre Colombia, los comentarios de un experto internacional respecto a este y los comentarios de algunas ONG's. Igualmente, a la vez del evento paralelo, la CCJ tuvo la oportunidad de intervenir oralmente en la 15ª sesión

del Consejo de Derechos Humanos. A este fin sus representantes prepararon una intervención de dos minutos en la cual respaldaron las recomendaciones y el papel del Relator (Entrevista a Juan Manuel Bustillo, investigador de la CCJ, Bogotá, julio de 2011). En dicha intervención se llamó la atención "sobre la urgencia de aplicar las recomendaciones formuladas por el Relator en su informe sobre Colombia, teniendo en cuenta que tanto los grupos guerrilleros, como los grupos paramilitares y la Fuerza Pública irrespetan la condición civil de los pueblos indígenas". Igualmente, la CCJ solicitó al Consejo que se pronunciara "para apoyar el llamado del Relator Especial al cumplimiento de las órdenes de la Corte Constitucional para prevenir y atender el desplazamiento forzado de los pueblos indígenas en Colombia".

Situación de desplazamiento forzado de los pueblos indígenas en Colombia (2004-2009): hallazgos de los Relatores Especiales

Como se expresó anteriormente, uno de los hallazgos más alarmantes de los Relatores Especiales sobre Pueblos Indígenas, es el desplazamiento forzado y sus graves consecuencias para las poblaciones indígenas. Aunque los expertos analizaron la situación de desplazamiento forzado de manera general, de conformidad con la información y los casos específicos que les presentaron, en esta parte del capítulo se hace referencia a la situación de desplazamiento forzado de los Pueblos Indígenas Embera y Wounaan y sus graves consecuencias, para analizar la efectividad del Derecho Internacional de los Derechos Humanos de los Pueblos Indígenas y, en particular, para el caso en cuestión, el mecanismo extraconvencional de Naciones Unidas.

En 2004, Rodolfo Stavenhagen constató que el conflicto armado, la violencia y la inseguridad generaban desplazamiento masivo de las poblaciones indígenas en las zonas de conflicto, llevando a estas poblaciones a condiciones críticas y dramáticas, particularmente para mujeres y niños (ONU, Consejo de DDHH, 2004: 11). Estas mismas condiciones fueron las que encontró James Anaya en 2009. De esta manera confirmó, retomando lo expresado por la Corte Constitucional (Auto 004 de 2009),[48] que "el desplazamiento forzado de los pueblos indígenas

---

[48] El desplazamiento forzado es una de las principales consecuencias del conflicto armado del país sobre los pueblos indígenas. Se ha reconocido como una de las más serias amenazas para la supervivencia, física y cultural a corto plazo de los pueblos, para los procesos individuales de consolidación étnica y cultural y para el goce efectivo de los derechos individuales y colectivos de sus miembros (Corte Constitucional, Auto 004 de 2009: 15).

amenaza su sobrevivencia cultural y física, y conlleva situaciones humanitarias críticas como hacinamientos, insalubridad y falta de alimentación" (ONU, Consejo de DDHH, 2010: 15).

En este orden de ideas, siendo uno de los fenómenos que afecta en mayor grado los derechos individuales y culturales de los pueblos indígenas, en la última parte del capítulo se describirá su dinámica y sus causas, los hallazgos de los Relatores Especiales en sus visitas, en particular las condiciones de los pueblos Embera (Chamí y Katío) y Wounaan.

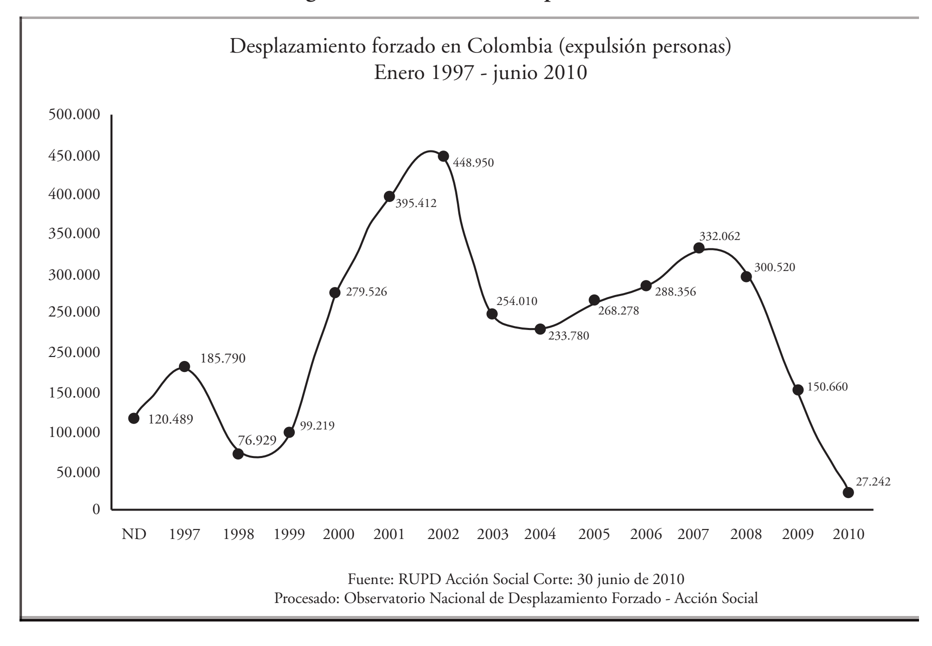
Dinámica del desplazamiento forzado indígena

Conforme al Registro Único de Población Desplazada (RUPD), con corte al año 2009, en Colombia fueron expulsadas 3.316.862 personas –754.539 hogares– (el 7,3% del total de la población), debido a las circunstancias descritas en el artículo 1º de la Ley 387 de 1997. Del total de la población registrada, 76.829 desplazados se reconocieron indígenas (aproximadamente el 3,4% de la población) (Agencia Presidencial para la Acción Social y la Cooperación Internacional - Acción Social, 2010: 1).

Como se puede observar en la figura 1, al final de la década de 1990 y a comienzos de la década de los 2000, el fenómeno del desplazamiento forzado aumentó: de 185.790 personas desplazadas en 1997 se pasó a 448.950 en el 2002, debido al aumento de las confrontaciones y de la actividad delincuencial de los grupos armados, FARC y autodefensas, principalmente.

Aunque se registró una tendencia a la baja en el 2004, con un total de 233.780 personas, gracias a la política de seguridad democrática, en los años siguientes (2005-2007) subieron los registros; siendo 2007 el mayor, con un total de 332.062, como consecuencia de "la aparición de bandas criminales al servicio del narcotráfico y en disputa con las guerrillas por el control de cultivos ilícitos, el incremento del uso de minas antipersonal por parte de las guerrillas como estrategia de confrontación y la ocurrencia de amenazas, desapariciones forzadas y reclutamientos forzados" (Agencia Presidencial para la Acción Social y la Cooperación Internacional - Acción Social, 2010: 3). En el 2009, con relación al año anterior, se produjo una reducción del 59% en el número de personas desplazadas.

Figura 1. Fenómeno del desplazamiento



Fuente: Observatorio Nacional de Desplazamiento Forzado. Agencia Presidencial para la Acción Social y la Cooperación Internacional - Acción Social. "Dinámica del desplazamiento forzado", junio de 2010

Con relación a la tendencia del desplazamiento forzado de los Pueblos Indígenas, del 2002 al 2006 la ONIC registró 57.536 indígenas desplazados, mientras que para el mismo período, el RUPD registró 34.069 indígenas desplazados (CCJ, 2009: 9).

Aunque a nivel general en el 2004 el desplazamiento disminuyó, de febrero a diciembre diversos Pueblos Indígenas fueron víctimas de este fenómeno. Se encuentran los casos de los Wiwa en La Guajira (febrero), los Embera en el Chocó (marzo y mayo), los Wayúu en La Guajira (abril y mayo), después de la masacre en Bahía Portete perpetrada por las autodefensas, los Kogui en Magdalena (agosto) debido a amenazas de las FARC, los Embera en Apartadó, entre otros (Observatorio de Derechos Humanos y Derecho Internacional Humanitario (ODDHH), Programa Presidencial para los Derechos Humanos y DIH, 2004: 201).

En el 2006 CECOIN reportó "un incremento del desplazamiento forzado indígena: de más de 5100 personas en 2002, 4602 en 2003, 7901 en 2004, 23700 en 2005, 5487 en 2006; principalmente en el Chocó, la Guajira, Nariño, Cauca y Huila (Corte Constitucional, Auto 004 2009: 16). En este año

se reportó el desplazamiento masivo del pueblo Wounaan, alrededor de 1700 miembros fueron expulsados después del asesinato por las FARC de dos profesores de la comunidad" (ODDHH, Programa Presidencial para los Derechos Humanos y DIH, 2006: 20).

En el 2007, los departamentos con el mayor número de desplazados indígenas fueron "Tolima con 16%, Putumayo con 15%, Cauca con 14% y Nariño con 11%, mientras que en 2006 el departamento más afectado fue Nariño con 14%, seguido por Putumayo con 13% y Cauca con 11%" (ODDHH, Programa Presidencial para los Derechos Humanos y DIH, 2007: 24).

En el 2008, el aumento de los homicidios, del reclutamiento y de las amenazas en contra de los indígenas generó el desplazamiento de diferentes miembros de Pueblos Indígenas. En Arauca, por ejemplo, las FARC acudieron al asesinato como forma de intimidación, lo cual produjo el desplazamiento de las comunidades en la zona de Betoyes, (resguardos La Esperanza, Caños Claros y Los Iguanitos). El mayor número ocurrió en los departamentos de Chocó (39%), Huila (30%), Meta (15%), Arauca (11%), Magdalena y Cauca (ODDHH, Programa Presidencial para los Derechos Humanos y DIH, 2008: 24).

En el 2009, los departamentos más afectados fueron Córdoba, Chocó, La Guajira y Nariño, debido a las confrontaciones entre grupos armados. Ese año se registró el desplazamiento masivo más grave desde el 2005, de la comunidad Embera de la cuenca del río Baudó (Chocó), debido a la disputa por el control de los corredores del narcotráfico, entre el grupo *Los Rastrojos* y el ELN (ODDHH, Programa Presidencial para los Derechos Humanos y DIH, 2009: 26).

Aunque las cifras de las comunidades indígenas desplazadas varíen y no correspondan a la tendencia general durante 2004-2009, el Relator constató respecto a este fenómeno en el 2009 que "el desplazamiento de pueblos indígenas se ha incrementado en los últimos cinco años de manera desproporcionada en comparación con el resto de la población"(ODDHH, Programa Presidencial para los Derechos Humanos y DIH, 2010: 15), amenazando su supervivencia y generando graves crisis humanitarias.

Así como se mostró anteriormente, la causa principal de este fenómeno es el conflicto armado. Los combates, los bombardeos, crímenes como asesinatos, masacres, señalamientos, reclutamientos, desapariciones forzadas, y ejecuciones extrajudiciales, llevan a las comunidades a desplazarse.

No obstante lo anterior, no debe olvidarse que la explotación de recursos naturales (minerales, maderas, palma aceitera), la construcción de megaproyectos,

la presencia de cultivos ilícitos y los corredores estratégicos para su movilización y distribución, así como las fumigaciones aéreas de cultivos, generan desplazamientos de algunas comunidades indígenas (CCJ, 2009: 12).

El fenómeno del desplazamiento ha tenido un impacto negativo en el disfrute de los derechos individuales y colectivos de la población indígena, dando lugar a ruptura cultural y procesos de aculturación.

Como consecuencia de lo anterior, los Pueblos Indígenas se han visto expuestos a graves problemas de alimentación y de salud, así como a riesgos de explotación, laboral y sexual, discriminación e indigencia. En palabras de la ONIC,

> Un … efecto de dicha desterritorialización ha sido la ruptura de los referentes culturales, expresada en cuatro quiebres específicos: 1. De los calendarios tradicionales en los que se enmarcan las actividades sagradas, productivas y políticas. 2. De la ruptura, disipación y/o parálisis de los procesos etnoeducativos y de salud, así como de los procesos de recuperación cultural. 3. Del cambio hacia la oferta cultural y material de las comunidades receptoras (consumismo y cambio de hábitos alimenticios), y hacia patrones de consumo mercantil o industrial. 4. De la ruptura de los mecanismos colectivos y solidarios de intercambio material y espiritual (minga y fogón, por ejemplo). // Obviamente, estos elementos dan como resultado, la ruptura violenta de redes familiares y parentelas, lo que provoca una creciente desestructuración social irreversible. Esta situación ha menguado la solidaridad comunitaria y ha aumentado los niveles de individualización, en especial de las generaciones más jóvenes en su articulación con la población urbana. Dicha urbanización forzada de los pueblos indígenas ha producido el debilitamiento de los saberes tradicionales acerca de la medicina y especialmente de las formas tradicionales de manejo de los ecosistemas como de la agricultura de subsistencia. (Corte Constitucional, Auto 004 de 2009: 18)

Con lo expresado anteriormente se evidencia que el desplazamiento no solo vulnera derechos individuales de los miembros de los pueblos afectados; también vulnera, flagrantemente, los derechos colectivos a la autonomía, a la identidad y al territorio de los pueblos indígenas.

Además de lo anterior, aún no existen parámetros reconocidos en el RUPD para incluir en él todas las modalidades de desplazamiento indígena.[49] El rechazo al registro de los desplazamientos intraresguardos o intraveredales, sumado a la ausencia de denuncia –por amenazas, desconfianza o desinformación– y a la falta de congruencia de las estadísticas, impiden conocer sus reales dimensiones sobre la población indígena (Corte Constitucional, Auto 004 de 2009: 16).

Sobre este punto, James Anaya llamó la atención al Gobierno para que acepte las distintas modalidades de desplazamiento de los pueblos indígenas, en particular el desplazamiento fuera del país (pueblos Wayúu, Embera, Awá), a fin de reconocer y respetar el carácter binacional de estos pueblos y su estatus de refugio (ONU, Consejo de DDHH, 2010: 28).

Como se mostró, los Pueblos Indígenas han afrontado graves consecuencias derivadas del conflicto armado, particularmente los Pueblos Indígenas del Chocó, cuya situación se estudia a continuación.

Dinámica e impacto sobre los Pueblos Indígenas Embera (Chamí, Katío) y Wounaan

El Pueblo Indígena Embera se encuentra en Colombia, departamentos de Antioquia, Chocó, Risaralda, Valle del Cauca, Cauca, Córdoba, Putumayo y Nariño, en Panamá y en Ecuador. El Pueblo Indígena Wounaan habita los departamentos de Chocó y Valle del Cauca. De acuerdo con los territorios que habitan, se distinguen tres grupos, los Dóbidas, los Eyabidas y los Oibidas. Los Embera Chamí y los Embera Katío están dentro del grupo Eyabida, aunque con algunas variaciones dialectales, modos de vida, procesos productivos y vestuario (Asociación de Cabildos Indígenas del Chocó-OREWA, 2010).

Durante los últimos años, han sido víctimas de constantes violaciones a los Derechos Humanos y de crímenes contra su población, sus territorios y su organización social. En este sentido, el conflicto armado y los diversos crímenes perpetrados por los grupos armados, como masacres, asesinatos selectivos de líderes, reclutamientos, explotación de recursos, ocupación de territorios y des-

[49] Según la ONIC, las principales modalidades de desplazamiento indígena son: (a) desplazamiento masivo hacia las cabeceras municipales cercanas o hacia las ciudades; (b) desplazamiento progresivo –gota a gota– hacia las ciudades; (c) desplazamiento itinerante a otros sitios del territorio, otras comunidades u otros grupos étnicos; y (d) desplazamiento desde territorios no constituidos en resguardos, hacia los resguardos (Corte Constitucional, Auto 004 de 2009: 12).

trucción de bienes se han convertido en las principales causas del desplazamiento forzado de las poblaciones indígenas Embera y Wounaan.

En el departamento de Chocó, por ejemplo, según lo expresa la Asociación de Cabildos Indígenas del Chocó (OREWA): "desde 1999 se han desplazado más de 7.545 indígenas, a causa del Ejército Nacional, tropas adscritas al Batallón Alfonso Mansalva Flores. Brigada 4. DAS, FARC, ELN, Paramilitares Gaitanistas y Los Rastrojos" (OREWA, 2010: 3)

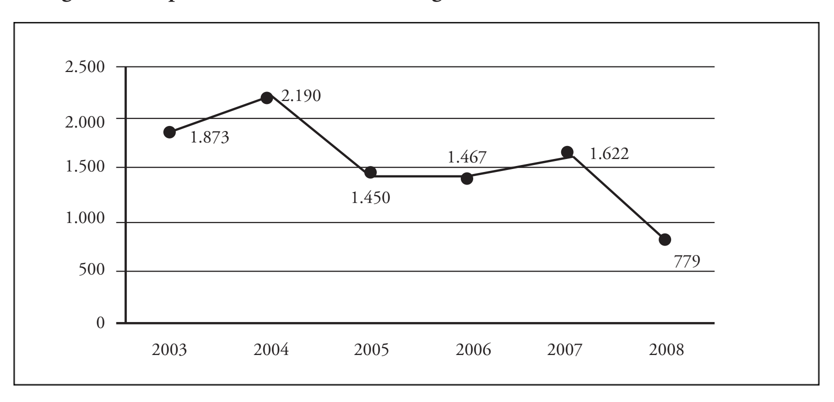
Sin embargo, no sólo el conflicto armado afecta a los pueblos Embera y Wounaan, el desplazamiento debe asociarse también con el narcotráfico, la delincuencia, el abandono estatal, la vinculación de la población civil al conflicto, las fumigaciones y ahora a las fuerzas militares (Entrevista a Gilberto Arlant, Bogotá, mayo de 2011).

Adicionalmente, la falta de un proceso eficaz de retorno, el abandono estatal y las continuas consecuencias del conflicto generan que los Pueblos Indígenas se vean afectados por los mismos factores en forma cíclica y reiterativa por este fenómeno. Es el caso de los pueblos Embera-Katío, Embera Dobidá y Wounaan (Corte Constitucional, Auto 004 de 2009: 22), tal como se verá enseguida.

El Pueblo Embera Chamí. Se ubica principalmente en los departamentos de Caldas y Risaralda, con algunas familias en el Quindío. En Caldas, los resguardos de esta comunidad se encuentran en los municipios de Belalcázar, Riosucio y Supía. En Risaralda, en los municipios de Marsella, Mistrató, Pueblo Rico y Quinchía (ODDHH, Programa Presidencial para los Derechos Humanos y DIH, 2010: 1).

Dichos municipios se han caracterizado por una alta presencia de grupos armados (FARC y AUC principalmente) e intensas confrontaciones entre los actores armados y la fuerza pública, explotación minera y maderera por multinacionales, reclutamientos, señalamientos y ocupación de instalaciones (Corte Constitucional, Auto 004 de 2009: 160). Estos fenómenos han implicado graves violaciones de Derechos Humanos y un gran número de desplazamientos forzados. Así por ejemplo, entre los años 2003 y 2008 se han desplazado forzosamente alrededor de nueve mil personas. La dinámica de esta grave situación puede observarse en el figura 2 (ODDHH, Programa Presidencial para los Derechos Humanos y DIH, 2010: 9).

Figura 2. Desplazamiento forzado en la región de los Embera Chamí 2003-2008



Fuente: Sipod-Acción Social
Procesado: Observatorio del Programa Presidencial de DH y DIH, Vicepresidencia de la República.

Dado que existe una tendencia de desplazamiento dentro del mismo resguardo o de una comunidad a otra, es difícil establecer con precisión la dinámica del desplazamiento forzado de esta comunidad. Además, se presenta un subregistro por falta de denuncias de los actos violentos, debido a las amenazas de los grupos armados o a la falta de credibilidad y legitimidad que hay en las instituciones judiciales o de policía que atiendan las denuncias (Informe preparatorio para la Misión Internacional de Verificación de la Verdad en Pueblos Indígenas, 2006: 45).

El alto número de desplazamientos en los años 2004 y 2005, como se mostró anteriormente, se debe principalmente a los intereses de las AUC y del EPL de ejercer control en la región, controlar las áreas de influencia de las minas de oro y afectar las líneas de comunicación que las FARC y el ELN habían establecido en la región (ODDHH, Programa Presidencial para los Derechos Humanos y DIH, 2010: 10).

Los Embera Chamí, beneficiarios de medidas cautelares desde 2002, "han sufrido una alta aculturación y están en medio de un proceso de recuperación étnica, el cual ha sido alterado por el conflicto armado, la desestabilización, el desarraigo y el debilitamiento de identidad" (Corte Constitucional, Auto 004 de 2009: 163). Adicionalmente, los indígenas desplazados sufren de extrema pobreza y crítica crisis alimentaria y de salud. Como no tienen recursos, las mujeres se ven forzadas a la mendicidad (Corte Constitucional, Auto 004 de 2009: 165).

El Pueblo Embera Katío. Se encuentra en la zona noroccidental del país, en territorios de los departamentos de Córdoba y Chocó y en la región del Urabá. Existen dos bloques principalmente: los Embera Katío del Alto Sinú, que habitan en las cuencas de los ríos Verde, Sinú y Esmeralda, y los Embera Katío del Alto San Jorge, Urabá y Chocó (ODDHH, Programa Presidencial para los Derechos Humanos y DIH, 2010: 1).

Como ocurre con otros Pueblos Indígenas, debido a la existencia de grupos armados en el territorio de los Embera Katío, las comunidades han sido objeto de múltiples crímenes como asesinatos, violaciones de territorio, reclutamientos, confinamientos y desplazamientos forzados.

El Pueblo Embera Katío del Alto Sinú fue el único referido en el informe del Relator Stavenhagen. Sobre este pueblo, el experto constató que "ha sufrido principalmente asesinatos, desapariciones, desplazamientos forzado y destrucción de sus bienes, en el marco de su resistencia a la construcción en su territorio de la represa hidroeléctrica de Urrá" (ONU, Consejo de DDHH, 2004: 10).

Entre 1997 y el 2005 se presentaron diversas modalidades de desplazamiento forzado. De esta manera, se registró el desplazamiento de líderes y familias de las comunidades de La Loma, Pueblo Antioquia y Yarumal del municipio de Riosucio, hacia el casco urbano, por señalamientos de las AUC (Corte Constitucional, Auto 004 de 2009: 135).

Así por ejemplo, como se ve en la figura 3, respecto al desplazamiento forzado se presentan cifras alarmantes: durante 2003-2008 se reportó "un total de 67.785 personas desplazadas, la mayoría de los desplazamientos se concentró en los municipios de Tierralta (17%), Puerto Libertador (14%), Quibdó (12%), Apartadó (10%) e Ituango (9%), que sumados constituyen el 62% del total de la región"(ODDHH, Programa Presidencial para los Derechos Humanos y DIH, 2010: 12).

Igualmente, afirma la ONIC, del "total de la población indígena del Chocó un 37% estuvo en algún momento en situación de desplazamiento durante el período de 1996 al 2008" (ONIC, 2009: 23). El desplazamiento forzado de la comunidad que habita en la región del Alto San Jorge y del Chocó se ha intensificado por la presencia en sus territorios de guerrilla, desmovilizados, grupos de autodefensas, bandas criminales y Fuerza Pública, actores todos estos que libran confrontaciones en la región, involucrando a la población indígena. Así mismo, uno de los factores que ha aumentado el conflicto ha sido la explotación de los recursos naturales. En este sentido, se denuncia que la explotación maderera ha

atraído a los grupos armados (ODDHH, Programa Presidencial para los Derechos Humanos y DIH, 2010: 18; Corte Constitucional, Auto 004 de 2009: 126).

Figura 3. Desplazamiento forzado (por expulsión) de la región habitada por los Embera Katío (2003-2008)

Año	Expulsión	Recepción
2003	7.372	7.103
2004	9.551	6.035
2005	10.522	7.655
2006	12.317	6.812
2007	14.698	7.287
2008	13.325	7.442

Fuente: Sipod - Acción Social
Procesado: Observatorio del Programa Presidencial de DH y DIH, Vicepresidencia de la República.

El conflicto armado ha puesto a las comunidades de los pueblos Embera en grave riesgo de existencia física y cultural. Las diferentes dimensiones del conflicto en los municipios en donde se encuentran han dado como resultado la interrupción del proceso organizativo y del manejo territorial, así como la alteración de los sistemas de producción tradicional, lo cual ha originado crisis alimentarias y de salud, enfermedades por fumigaciones y debilitamiento social y de las autoridades (Corte Constitucional, Auto 004 de 2009: 127).

El Pueblo Wounaan. Se encuentra en el Bajo río San Juan, en los municipios de Istmina y Pizarro, en el río Curiche, en el municipio de Juradó y en el río Docampado, en el departamento del Chocó, y también en Buenaventura, departamento del Valle del Cauca. Igualmente se asienta en Panamá, en la región del Darién. Su población se estima en alrededor de 8.000 personas, organizadas en 18 resguardos en el Chocó y seis en Buenaventura, Valle del Cauca (Departamento Nacional de Planeación, 2006: 386).

Con relación a la situación actual de este Pueblo Indígena, es importante mencionar que en el marco del proyecto "Escuela Intercultural de Diplomacia Indígena" de la Universidad del Rosario, liderado por la profesora Ángela Santamaría, desde el año 2011 el equipo ha trabajado con miembros del Pueblo Wounaan, desplazados en el municipio de Madrid, Cundinamarca. Sus historias de vida ayudarán a documentar y entender, desde la voz de los miembros de la comunidad, la situación en la que se encuentran.



Desarrollo de la primera sesión de la "Escuela Intercultural de Diplomacia Indígena" con el Pueblo Indígena Wounaan en el municipio de Madrid. Foto de Norey Quigua.

Se trata en total de 57 personas, de las cuales 13 son mujeres, 17 hombres y 27 niños y niñas, quienes conforman 15 núcleos familiares. La mayoría provienen del municipio de Litoral del San Juan, de los resguardos Pichima, Taparal y Docordó Balsalito, y han sido víctimas de múltiples desplazamientos forzados.

El territorio que habitan, al igual que el de los otros pueblos indígenas, se caracteriza por una alta presencia de grupos armados. En conversaciones con Juan Chiripua,[50] hombre wounaan, este explica que en la región se encuentran el Ejército y cuatro grupos armados al margen de la ley: las *Águilas Negras,* los paramilitares, la guerrilla y los narcotraficantes[51]. Estos actores convirtieron el territorio de este Pueblo Indígena en una zona de disputa territorial, afectando sus tradiciones, costumbres y formas de vida. Así por ejemplo, por el enfrentamiento armado, la pesca en el río se hizo imposible y los Wounaan tuvieron que desplazarse hacia otras regiones para cultivar y pescar. Con relación a esto, otro hombre de la comunidad, Modesto García, afirma:

---

[50] Miembro del Pueblo Indígena Wounaan, de 26 años, originario del resguardo Pichima Quebrada. Desplazado con su esposa Dionisia en Madrid, Cundinamarca desde febrero de 2011.

[51] Conforme al Observatorio del Programa Presidencial para los DDHH y DIH, estos grupos se disputan el dominio de las cuencas de los ríos San Juan y Baudó, que desembocan en el océano Pacífico, para el envío de droga hacia el exterior, el control sobre los cultivos, las cocinas y los laboratorios de procesamiento de sustancias ilícitas, las rutas para la comercialización del alcaloide y la compra de armas, así como la explotación de minas de oro (ODDHH, Programa Presidencial para los Derechos Humanos y DIH, 2010: 20-21).

> Ya han cambiado las cosas, actualmente ya no deben pescar en canoas, no pueden ni andar en canoas para pasar a otro lado. Por ejemplo, yo tengo mi familia en Docordó, para poder ir de mi vereda hasta Docordó yo no puedo ir, ya está prohibido. Lo requisan a uno y hacen entrevistas, hacen muchas preguntas de donde viene, que hace uno… así.
>
> No dejan pescar dicen. Dizque los soldados están allá, habían tenido unas bases, estaban respaldando más que todo, como acá, para coger unos rateros, ya no! Pues casi no habían rateros ni criminales. En cambio, ahora, dizque las guerrillas mandaron una carta diciéndoles que se fueran de ahí, de la base, que se fueran del municipio, y ¿qué pasa?
>
> Ahora en la vereda que queda en Pichima playa, como los negros siembran coca, están llegando muchos paracos. Dizque allá si la gente, por ejemplo, no lo conocen, lo llevan a matarlo. (Entrevista a Modesto García, febrero de 2012)

Además de lo anterior, desde el trabajo realizado con los miembros del Pueblo Indígena, se identificaron otras grandes problemáticas: el reclutamiento de niños, la violencia sexual contra las mujeres, el aumento de los cultivos ilícitos y la disputa territorial, no sólo entre actores legales e ilegales, sino también entre etnias (indígenas y afrodescendientes). Esa situación constante de confrontación armada y las diversas acciones de los grupos ilegales, como masacres, secuestros, asesinatos selectivos, amenazas de muerte a líderes, ocupación de territorios y destrucción de bienes, han provocado desplazamientos forzados y rupturas de densas redes familiares y formas asociativas, convirtiendo esta problemática en la de mayor afectación para la etnias Embera y Wounaan que habitan la región (ODDHH, Programa Presidencial para los Derechos Humanos y DIH, 2010: 21).

Según cuenta Juan Chiripua, la causa de su desplazamiento fue la fuerte situación de violencia que se presentaba en el territorio, como el asesinato de muchos wounaan en el río mientras iban a pescar. Así mismo, las constantes amenazas a los líderes de la comunidad generaron este fenómeno. A este respecto, Erta Carpio,[52] mujer indígena wounaan, expresa que en la región históricamente existió presencia de la guerrilla, "ellos pasaban por la finca pero no molestaban".

[52] Mujer indígena Wounaan, de aproximadamente 36 años, originaria del municipio de Litoral del

Sin embargo, años después, empezaron a llegar las *Águilas Negras,* con lo cual iniciaron las amenazas para mucha gente: "la gente comenzó a decir que estaban buscando a mi esposo para matarlo". Este hecho los motivó a desplazarse. Con relación a ello, Carpio afirma:

> Mi hermano a quien ya habían amenazado y estaba en la Mesa (Cundinamarca) nos dijo que nos fuéramos para allá. Entonces decidimos irnos en enero de 2011. El primero en salir fue Lizcanio por el peligro personal debido a su actividad política, igual es importante recordar que Lizcanio, hermano de un Jaibaná, estaba siendo formado también por lo que también tenía el perfil de un líder espiritual. (Notas de Observación de Ángela Santamaría, septiembre de 2011)

No obstante lo anterior, en los territorios Wounaan ocurren otros hechos que llevan a los indígenas a desplazarse. En este sentido, Velasco Burgara refiere lo siguiente:[53]

> Venimos de Pichima, Quebrada. Por allá, se desplazan porque hay mucha guerrilla, paramilitares y *Águilas Negras*. A algunas familias las han capturado, a las mujeres cuando se van a la finca las violan. También cuando pescan a los hombres los matan o los capturan. (Entrevista a Velasco Burgara, febrero de 2012)

Así como se mostró con los relatos de algunos miembros de la comunidad Wounaan, las acciones desarrolladas por los grupos armados, referidas anteriormente, han generado un gran aumento del desplazamiento forzado de la población. Tal y como se observa en la figura 4, mientras que en el 2003 se desplazaron un total de 932 personas, en el 2008 sufrieron esta situación 3.623 personas, siendo el municipio de Itsmina y la zona del Bajo Baudó las zonas más críticas de la región, según el Auto 004 de la Corte Constitucional.

San Juan, resguardo de Taparal, madre de dos niñas y un adolescente, desplazada en Madrid, Cundinamarca desde el año 2011.

[53] Indígena Wounaan, de 26 años, originario del resguardo Pichima Quebrada. Desplazado con su esposa Yamile y sus tres hijos menores de edad en Madrid, Cundinamarca desde enero de 2012.

Figura 4. Desplazamiento forzado (por expulsión) de la región habitada por los Wounaan (2003-2008)

Fuente: Sipod - Acción Social
Procesado: Observatorio del Programa Presidencial de DH y DIH, Vicepresidencia de la República.

En cuanto a este aspecto es pertinente mencionar que este Pueblo Indígena ha sido objeto de múltiples desplazamientos; por ejemplo, la mayoría de los que se encuentran en Madrid, Cundinamarca, iniciaron su ruta de desplazamiento en lancha desde Litoral del San Juan hasta el Bajo Calima, llegaron a Buenaventura en bus, y desde allí tomaron otro bus para Zipacón, luego La Mesa y finalmente Madrid. Igualmente, se han visto obligados a desplazarse a territorio de Panamá.[54]

Además de lo anterior, es importante resaltar que, los territorios de los Pueblos Indígenas se han convertido en punto de interés para diferentes industrias extractivas y multinacionales, por ejemplo, se encuentra "el puerto alterno de Tribugá, e incluso la expansión del curso del río Truandó, afluente del Atrato, para interconectar el océano Pacífico con el mar Caribe" (ODDHH, Programa Presidencial para los Derechos Humanos y DIH, 2010:8), la extracción maderera y la plantación de palma africana, fenómenos que también han estimulado el desplazamiento de la comunidad.

Este fenómeno ha tenido graves consecuencias para la comunidad, pues la ha puesto en una grave crisis humanitaria y en una constante vulneración de derechos

[54] La población que habita territorio panameño fue objeto de reconocimiento del estatus de refugiado en el 2006. Sin embargo, el "estatuto temporal de protección", muy diferente al estatus de refugiado, impide a los beneficiarios gozar de derechos fundamentales básicos, como la libre circulación, salud, educación, vivienda, trabajo, etc. Se trata de una situación igual de grave y crítica a la que vivieron en su territorio, antes del desplazamiento.



En la foto se puede observar las condiciones de la casa en la que residen varias familias, en hacinamiento, del Pueblo Indígena Wounaan desplazadas en Madrid, Cundinamarca.

Foto de Norey Quigua

individuales y colectivos. Así por ejemplo, conforme a los resultados de un instrumento estadístico realizado en el marco del proyecto de la Universidad del Rosario, se constató que los derechos individuales (al trabajo, a la alimentación, a la salud, a la educación, a la vivienda) de los miembros asentados en Madrid, como también sus derechos colectivos (al territorio, a la autonomía, a la identidad, a la cultura), han sido violados totalmente.

En la actualidad, la mayoría de los niños no cuentan con educación, tampoco tienen una atención adecuada en el sistema de salud; aunque los hombres se encuentran afiliados al régimen contributivo, debido a su inestabilidad laboral no pueden afiliar a sus esposas e hijos. Los hombres trabajan largas jornadas en el sector de la construcción y en muchas oportunidades no les ofrecen las garantías necesarias ni les pagan puntualmente. Así mismo, viven en unas condiciones críticas y no tienen acceso a todos los servicios públicos. Este aspecto, por ejemplo, genera un gran impacto entre los miembros de la comunidad. Sobre este punto, Velasco afirma:

> Por acá es difícil bañarse. Cobran agua, luz, y ¿si no te pagan? Todos tenían suficiente agua y comida, cuando pescaban. En cambio, cuando no pagan la quincena no comemos, no hay con que comprar, tampoco se paga el arriendo. Allá era bien sabroso no se paga arriendo. En verdad ¡extrañamos la comida! (Entrevista a Velasco Burgara, febrero de 2012)

Tampoco pueden practicar sus costumbres, tejer los cestos es demasiado costoso. Por otro lado, respecto al tema espiritual, Erta afirma que a pesar de que el hermano de Lizcano es Jaibaná y le transmitió mucho de su conocimiento, no pueden ejercer su medicina, pues requieren el totumo y la hoja de palma (Notas de Observación de Ángela Santamaría, septiembre de 2011).

Con relación a tal situación, también se evidenció una gran desarticulación con la estructura del Estado (en el municipio y en el departamento). Tampoco

existe una articulación clara entre estos miembros de la comunidad y las organizaciones con representación a nivel nacional y ante el Estado, como la Asociación de Cabildos Indígenas Wounaan, Embera Dobida, Katío, Chamí y Tule del Chocó (OREWA), y la Asociación de Autoridades Wounaan del Pacífico (CAMAWA) principalmente, ni con las autoridades principales de sus resguardos ni con las autoridades tradicionales locales. Se encuentran en un abandono total, que los ha llevado a un total desconocimiento de las vías para acceder a las necesidades básicas (salud, educación, programas sociales, etc.).

La situación descrita permite comprender que mientras la situación de los indígenas Embera Chamí y Katío fue conocida y considerada por los relatores especiales en sus visitas e informes, la de los Wounaan (muy similar a la de los Emberas) se encuentra en total abandono. En este punto es oportuno mencionar que esto obedece a aspectos puramente estratégicos, a los que las organizaciones indígenas le apuntan constantemente, pues les interesa más mostrar los casos emblemáticos que generan mayor impacto. Pero, ¿la situación de los Wounaan no es dramática también? Es ante está situación que cabe preguntarse: ¿De qué manera se concibe el Derecho Internacional de los Derechos Humanos en estos casos?, ¿como un instrumento "emancipador" o como un instrumento "hegemónico"?

Con relación a lo anterior, retomando a Roddy Brett y Ángela Santamaría, es pertinente indicar que existe una tensión permanente entre dos concepciones antagónicas del Derecho Internacional de los Derechos Humanos: la primera surge de una perspectiva "emancipadora" y "contrahegemónica" del Derecho. En esta se concibe el Derecho como un "instrumento liberador", que tiene la capacidad de enfrentar y transformar las estructuras de poder, eficaz y profundamente. La segunda, con una perspectiva crítica, se concibe el Derecho como un instrumento "hegemónico", que funciona en contra de los intereses de los grupos vulnerables que busca proteger (Brett y Santamaría, 2010: 10).

En el caso de estudio de este capítulo se evidencia esa dualidad: mientras que para organizaciones indígenas como la ONIC, con un papel importante de incidencia política en los escenarios internacionales y con estructura organizativa, el Derecho Internacional de los Derechos Humanos puede concebirse como un "instrumento liberador", el cual puede dar lugar a procesos garantistas y de emancipación social para los grupos vulnerables, de forma opuesta, para los Pueblos Indígenas, que se encuentran en situaciones tan graves y críticas, como la de los indígenas Wounaan, ni el Derecho nacional ni el Derecho Internacional de los Derechos Humanos les permiten estar en esos procesos; por el contrario,

el Derecho funciona en contra de sus intereses, como un "instrumento hegemónico" que les impide el goce efectivo de sus derechos.

Lo anterior genera otras preguntas: ¿Cuál es la efectividad del mecanismo del Relator Especial de Naciones Unidas ante situaciones tan críticas?, ¿de qué manera las recomendaciones hechas por el Relator Especial remedian la situación de los pueblos indígenas en Colombia?

Aunque se afirme que el Relator Especial hace recomendaciones con el fin de superar las violaciones de los Derechos Humanos, decisiones que son jurídicamente vinculantes por el simple hecho de que los Estados son miembros de la ONU, están sujetos a la Carta de las Naciones Unidas y a la obligación básica de cooperar de buena fe, en la práctica puede observarse que no existe ninguna efectividad, no hay ningún organismo con capacidad para exigir el cumplimiento de las recomendaciones.

Existe una gran brecha entre todos los mecanismos contemplados para la protección de los Derechos Humanos de los Pueblos Indígenas (Convenio 169 de la OIT, Declaración de Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas, el FPCI, el Relator Especial, el Mecanismo de Expertos, etc.) y la protección efectiva de estos en contextos de debilidad institucional y de poca respuesta estatal, conocida como la brecha entre los "derechos en teoría" y los "derechos en práctica" (Forewaker y Landman, 1997, citados en Brett y Santamaría, 2010: 212).

En este sentido, en el caso del Pueblo Indígena la ruptura se presenta. Aunque en el 2004 el experto Stavenhagen solicitara al Gobierno desarrollar políticas con relación a la población indígena desplazada, específicamente respecto a mujeres y niños, a pesar que James Anaya en el 2010 recomendó buscar una solución negociada que pusiera fin al conflicto armado y cesara la violencia contra los Pueblos Indígenas, y aun cuando existe una gran cantidad de instrumentos jurídicos para la protección de los Derechos Humanos "en teoría", la situación de los Wounaan evidencia que ni las recomendaciones ni los instrumentos garantizan el goce efectivo de sus derechos, ni mucho menos solucionan la situación crítica en la que se encuentran los indígenas desplazados. Por el contrario, la situación de los Wounaan, desplazados en Madrid, Cundinamarca se deteriora, y sin ninguna respuesta estatal, sus "derechos en la práctica" se siguen vulnerando.

Finalmente, para concluir…

Si bien algunos cambios en las restricciones políticas, a nivel nacional e internacional, como consecuencia de la Constitución Política de 1991 y de la crea-

ción de diversos espacios y organismos propios, han permitido que los Pueblos Indígenas encuentren oportunidades políticas e institucionales para hacer valer sus demandas, estos pueblos aún se encuentran limitados en el ejercicio de sus derechos. Esto los ha llevado a ir más allá de los escenarios nacionales, "brincándose" al Estado, formando alianzas internacionales y estrategias de incidencia política y haciendo *lobby* ante los actores poderosos, con capacidad para influir en la toma de decisiones y ejercer presión ante los Estados.

El papel de incidencia de la ONIC en la escena nacional, pero aún más en el nivel internacional, a pesar de algunas críticas, permite comprender la dinámica de las redes transnacionales de defensa y el modelo de influencia de "*boomerang*", característico de estas.

En este orden de ideas, se demostró que la ONIC ha usado diversas estrategias para denunciar la violación de Derechos Humanos de los Pueblos Indígenas y exigir medidas eficaces para su protección. De esta manera, la ONIC elabora informes y comunicados ante la ONU, la OEA, la UE y la comunidad internacional, principalmente; participa, hace *lobby* e incidencia política ante el FPCI, el Mecanismo Experto sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas, el Relator Especial sobre Pueblos Indígenas; adicionalmente, conforma alianzas con organizaciones indígenas, como la CAOI, con ONG's de Derechos Humanos y con colectivos jurídicos como la CCJ y el CAJAR; y promulga diversas campañas, nacionales e internacionales, para la visibilización de la situación de los Derechos Humanos de los Pueblos Indígenas.

La inserción en redes transnacionales de defensa de Derechos Humanos ha llevado a la organización a la adopción e incorporación de discursos universales de Derechos Humanos en sus repertorios de acción, al desarrollo de prácticas de Derechos Humanos y a la creación de normativas híbridas. Aunque sea cuestionable la forma como lo concibe, le ha servido para atraer la atención de actores externos y presionar, con su ayuda, al Estado colombiano en el cumplimiento de sus obligaciones, desde afuera. Uno de los mecanismos usados por la ONIC para cumplir con ese objetivo es el procedimiento extraconvencional del Relator Especial sobre Pueblos Indígenas de la ONU.

Se trata de un mecanismo de carácter público, independiente y abierto a los pueblos indígenas, propicio para visibilizar y demandar la situación de los pueblos indígenas, sin la necesidad de cumplir con los estrictos requisitos de admisibilidad previstos, como el agotamiento de los recursos internos o el consentimiento del Estado.

Por otro lado, es importante mencionar que las visitas de estos expertos independientes a Colombia fueron el resultado del trabajo de incidencia política de la ONIC ante los diferentes escenarios, en particular ante el FPCI, el cual contó con la participación de otras organizaciones indígenas, de la CCJ y de diversas ONG's de derechos humanos. Igualmente, influyó la presión de los distintos Estados en el marco del EPU y la petición hecha desde la Minga Nacional de Resistencia Indígena y Popular por algunos pueblos indígenas colombianos.

En este orden de ideas, uno de los hallazgos más alarmantes de los Relatores Especiales en sus visitas, en términos de cifras y de violaciones a los derechos individuales y colectivos de los Pueblos Indígenas, es el desplazamiento forzado como consecuencia de la dinámica del conflicto armado, del narcotráfico y de la explotación de recursos, fenómeno que afecta en gran medida a los Pueblos Indígenas Embera y Wounaan, como se mostró en el tercer apartado.

Si bien se reconocen los grandes logros del mecanismo del Relator Especial sobre Pueblos Indígenas, pues sin su análisis la situación se encontraría mucho peor, es pertinente preguntarse con relación a las comunidades alejadas de esta realidad, ¿de qué manera puede eliminarse la brecha entre los "derechos en teoría" y los "derechos en práctica"?

Bibliografía

Teoría de la acción colectiva

Brett, Roddy y Santamaría, Ángela (eds.) (2010), *Jano y las caras opuestas de los derechos humanos*, Bogotá, Editorial Universidad del Rosario, pp. 177-206.

Keck, Margaret E. y Sikkink, Kathryn (2000), *Activistas sin fronteras. Redes de defensa en política internacional.* México: Siglo Veintiuno Editores, primera edición en español.

Merry, Sally Engle (2007), *The Practice of Human Rights: Tracking Law between the Global and the Local.* New York: Cambridge University Press.

_______________ (2010), "Cultura y transnacionalismo", en: *Derechos humanos y violencia de género: el derecho internacional en el mundo de la justicia local,* Bogotá, Siglo del Hombre Editores, Universidad de los Andes, pp. 21-77.

Santamaría, Ángela (2008), *Redes transnacionales y emergencia de la diplomacia indígena: un estudio a partir del caso colombiano*, Bogotá, Editorial Universidad del Rosario.

Tarrow, Sidney (2004), *El poder en movimiento los movimientos sociales, la acción colectiva y la política,* España, Alianza.

Pueblos Indígenas y Derecho Internacional

Anaya, James (2005). *Los Pueblos Indígenas en el Derecho Internacional,* Madrid, Trotta.

______________. (2003), "Los derechos de los pueblos indígenas". En: Felipe Gómez Isa y Manuel Pureza, (comps.), *La protección internacional de los derechos humanos en los albores del siglo XXI (*pp. 687-720), Bilbao, Universidad de Deusto.

Bello, Álvaro y Aylwin, José (comps.) (2008), *Globalización, derechos humanos y pueblos indígenas,* Temuco, Chile, Observatorio de Derechos de los Pueblos Indígenas.

Gómez Isa, Felipe y Pureza, Manuel (comps.) (2003), *La protección internacional de los derechos humanos en los albores del siglo XXI,* Bilbao, Universidad de Deusto.

Instituto Interamericano de Derechos Humanos (IIDH) (comp.) (1999), *Memoria II. Seminario Internacional sobre Administración de Justicia y Pueblos Indígenas,* San José de Costa Rica, IIDH, pp. 431-441.

Sanders, Douglas (1998), "The Legacy of Deskaheh: Indigenous Peoples as International Actors", en: Cynthia Price Cohen (ed.), *The Human Rights of Indigenous Peoples,* United States of America, Transnational Publishers, pp. 73-88.

Villán Durán, Carlos (2011), *Manual de procedimientos extra-convencionales para la protección de los derechos humanos en el sistema de Naciones Unidas*, manuscrito sin publicar.

______________ (2007), "The UN Commission on Human Rights Machinery for the Protection of Human Rights", en: Carlos Jiménez Piernas (ed.), *The legal practice in International Law and European Community Law. A Spanish Perspective,* Boston, Martinus Nijhoff Publishers, pp. 301-328.

Movimiento indígena

Castillo, Luis Carlos (2007), "La reinvención de la etnicidad indígena: de la lucha por la tierra y el territorio al desafío a la nación mestiza", en: *Etnicidad y nación. El desafío de la diversidad en Colombia,* Cali, Editorial Universidad del Valle, pp. 93-167.

Laurent, Virginie (2005), "Surgimiento y auge del movimiento indígena en Colombia", en: *Comunidades indígenas, espacios políticos y movilización electoral en Colombia, 1990-1998,* Bogotá, Instituto Colombiano de Antropología e Historia, pp. 67-111.

Londoño Toro, Beatriz (2002, febrero), "La Constitución de 1991 y los indígenas. Nuevos espacios de participación política", *Revista Credencial Historia,* No. 146, Bogotá.

Rodríguez, Gloria Amparo (2008, enero), "Los obstáculos y las potencialidades de la Consulta Previa en el reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas", *Revista Etnias y Política,* No. 6, Observatorio Indígena de Políticas Públicas de Desarrollo y Derechos Étnicos, Bogotá, Antropos, pp. 52-57.

Documentos de organizaciones sociales

Asociación de Cabildos Indígenas del Chocó (OREWA) (2010), *Informe sobre la situación de los Pueblos Indígenas del Chocó ante la visita de los miembros del Foro Permanente sobre Cuestiones Indígenas de Naciones Unidas*, Internet, consulta realizada el 16 de noviembre de 2010.

Centro de Cooperación al Indígena (CECOIN) (2006), *Desafíos para la diplomacia indígena*, Observatorio Indígena de Políticas Públicas de Desarrollo y Derechos Étnicos. Bogotá, Antropos.

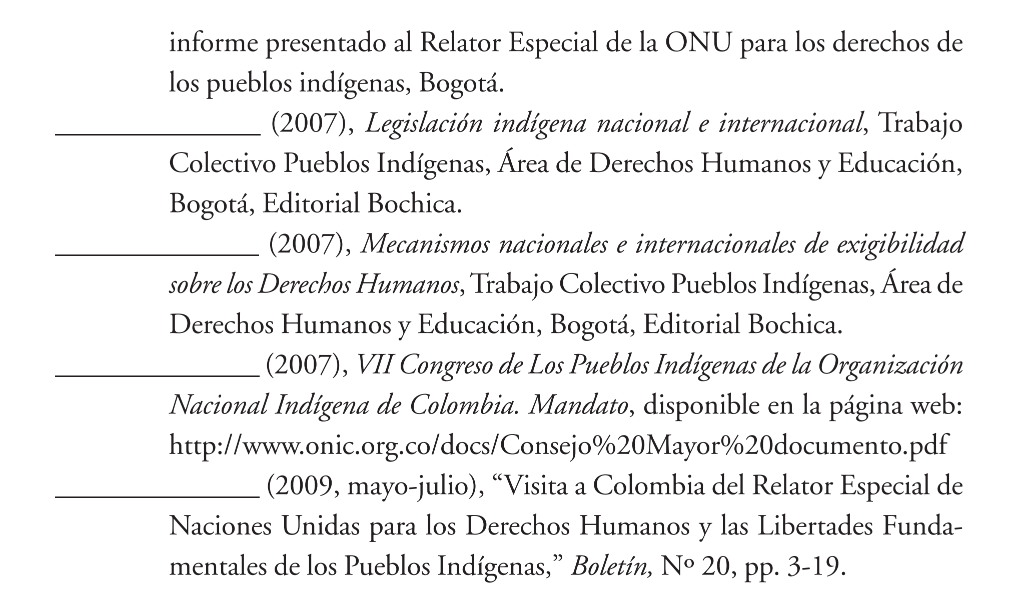
_______________. (2007, diciembre), "Repensando el movimiento indígena", *Revista Etnias y Política,* No. 5, Observatorio Indígena de Políticas Públicas de Desarrollo y Derechos Étnicos, Bogotá, Antropos, pp. 1-124.

Comisión Colombiana de Juristas (CCJ) (2009), *Informe de seguimiento a la aplicación de las recomendaciones del Relator Especial de las Naciones Unidas sobre los derechos humanos y libertades fundamentales de los pueblos indígenas (2005-2008),* Internet, consulta realizada el 16 de mayo de 2011.

Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas (IGWIA) (2007), *ONU- El Relator Especial. Experiencias y desafíos,* Copenhague Eks-Skolens Trykkeri, Internet, consulta realizada el 26 de mayo de 2011.

Organización Nacional Indígena de Colombia (ONIC) (2007), *Derechos de los pueblos indígenas y sistemas de jurisdicción propia*, Trabajo Colectivo Pueblos Indígenas, Área de Derechos Humanos y Educación, Bogotá, Editorial Bochica.

_______________ (2009, julio), *Estado de los Derechos Humanos y Colectivos de los Pueblos Indígenas de Colombia: Etnocidio, limpieza étnica y destierro,*



informe presentado al Relator Especial de la ONU para los derechos de los pueblos indígenas, Bogotá.

_______________ (2007), *Legislación indígena nacional e internacional*, Trabajo Colectivo Pueblos Indígenas, Área de Derechos Humanos y Educación, Bogotá, Editorial Bochica.

_______________ (2007), *Mecanismos nacionales e internacionales de exigibilidad sobre los Derechos Humanos*, Trabajo Colectivo Pueblos Indígenas, Área de Derechos Humanos y Educación, Bogotá, Editorial Bochica.

_______________ (2007), *VII Congreso de Los Pueblos Indígenas de la Organización Nacional Indígena de Colombia. Mandato*, disponible en la página web: http://www.onic.org.co/docs/Consejo%20Mayor%20documento.pdf

_______________ (2009, mayo-julio), "Visita a Colombia del Relator Especial de Naciones Unidas para los Derechos Humanos y las Libertades Fundamentales de los Pueblos Indígenas," *Boletín,* Nº 20, pp. 3-19.

Documentos institucionales

Agencia Presidencial para la Acción Social y la Cooperación Internacional - Acción Social (2010), "Desplazamiento forzado en Colombia", febrero.

Departamento Nacional de Planeación (2006), "Descripción general de los Pueblos Indígenas de Colombia", en: *Los Pueblos Indígenas de Colombia en el umbral del nuevo milenio*.

Observatorio de Derechos Humanos y Derecho Internacional Humanitario (ODD-HH), Programa Presidencial para los Derechos Humanos y DIH,
Diagnóstico de la situación del pueblo indígena Embera Chamí (2010).
Diagnóstico de la situación del pueblo indígena Embera Katío (2010).
Diagnóstico de la situación del pueblo indígena Wounaan (2010).
Informe Anual de Derechos Humanos y DIH (2004).
Informe Anual de Derechos Humanos y DIH (2006).
Informe Anual de Derechos Humanos y DIH (2007).
Informe Anual de Derechos Humanos y DIH (2008).
Informe Anual de Derechos Humanos y DIH (2009).

ONU, Consejo de Derechos Humanos (2004), *Informe del Relator Especial sobre la situación de los derechos humanos y las libertades fundamentales de los pueblos indígenas, Sr. Rodolfo Stavenhagen, Adición: Misión a Colombia (E/CN.4/2005/88/Add.2),* 10 de noviembre de 2004.

_______________. (2010), *Informe del Relator Especial sobre la situación de los derechos humanos y las libertades fundamentales de los indígenas, James Anaya, la situación de los pueblos indígenas en Colombia: Seguimiento a las recomendaciones hechas por el Relator Especial anterior*, (A/HRC/15/34/), 8 de enero de 2010.

Entrevistas

Entrevista Ana Manuela Ochoa, Bogotá, 28 de mayo de 2012.
Entrevista a Armando Valbuena Gouriyu, Bogotá, 12 de mayo de 2011.
Entrevista a Juan Manuel Bustillo, Bogotá, 5 de julio de 2011.
Entrevista a Juan Méndez, Washington, D.C., 6 de junio de 2011.
Entrevista a Viviana Manrique, Bogotá, 17 de mayo de 2011.
Entrevista a William Villa, Bogotá, 19 de mayo de 2011.

De la lucha por la tierra al reconocimiento de los Derechos Humanos: genealogía discursiva del Consejo Regional Indígena del Cauca

Edgar Ricardo Naranjo Peña*

Introducción

El presente artículo se centra en la descripción y análisis político del discurso del Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC), el cual ha presentado en su continuidad temporal un sinnúmero de cambios estructurales tanto en su enfoque como en su contenido, producto de las influencias filosóficas aportadas por el indígena Manuel Quintín Lame Chantre y la apertura de espacios de interlocución y participación con otros sectores institucionales y sociales, en razón de nuevas oportunidades políticas[1] (Tarrow, 2000). En este sentido, a partir de la entrada en vigencia de la Constitución de 1991 y con la agudización del conflicto armado se abrieron coyunturas favorables en el ámbito de la acción colectiva indígena liderada por el CRIC.

Estos dos fenómenos han reforzado un proceso de resistencia cultural en el que ciertos significantes centrales (Laclau y Mouffe, 2004) como la lucha por la tierra y la ampliación de los resguardos (CRIC, 1973) se han ido desplazando de su centro constitutivo para ser articulados por el discurso de los Derechos

---

* Politólogo de la Universidad del Rosario. Investigador junior del Centro de Estudios Políticos e Internacionales (CEPI). Correo electrónico: naranjo.edgar@ur.edu.co

[1] Según Tarrow, "los descontentos encuentran oportunidades favorables para reclamar sus demandas cuando se abre el acceso institucional, cuando emergen conflictos entre las elites, cuando pueden surgir alianzas y disminuye la capacidad represora del Estado. Cuando todo esto se combina con una percepción elevada de los costes que supondría la inacción, las oportunidades dan lugar a episodios de acción política colectiva" (2004: 110).

Humanos.[2] Por lo tanto, la hipótesis de este trabajo consiste en afirmar que el discurso de los Derechos Humanos se ha convertido en el referente articulador de una cadena de diferencias (políticas y culturales) que han permitido resignificar los lineamientos del discurso del CRIC, centrado en la lucha por la tierra y en los planteamientos políticos de Manuel Quintín Lame Chantre.

Con el fin de reconstruir y analizar la genealogía de este discurso, se tendrán en cuenta como referencia conceptual los planteamientos teóricos de Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, quienes han estudiado y analizado la composición y representación simbólica de los discursos políticos en el campo de lo social, articulando en sus postulados algunas categorías conceptuales de la lingüística saussureana:[3] "este modelo es lingüístico y discursivo, pero hay que aclarar que por discurso yo no entiendo lo lingüístico en el sentido del habla o la palabra escrita sino que me refiero a toda relación de significación" (Laclau, 2009: 4). Desde esta aproximación, el análisis del discurso pretende develar cuáles han sido los elementos o significantes[4] (culturales, políticos, económicos y religiosos) capaces de constituir parcialmente el significado de un discurso, dotándolo de sentido.

Es a partir de la disciplina del análisis del discurso como se puede llegar a proyectar en el tiempo las diversas trayectorias sociopolíticas de esta organización indígena. Para ello se analizarán fuentes primarias recogidas en los documentos encontrados en el Archivo General de la Nación (AGN) y las entrevistas reali-

[2] En palabras de Laclau, los campos discursivos se constituyen a través de la articulación de un sinnúmero de diferencias o significantes que se equivalen entre sí, en torno a una particularidad que proviene del exterior. Por esta razón, el autor argumenta que un discurso no puede llegar a constituirse plenamente ya que los significantes que se encuentran en el interior pueden verse modificados o articulados por otros significantes que trascienden los límites de cualquier discurso (Laclau y Mouffe, 2004).

[3] La lingüística saussureana se puede comprender como el postulado teórico propuesto por Ferdinand de Saussure (1857-1913), quien fue considerado como el padre de la lingüística.

[4] El significante puede entenderse como una unidad simbólica cuya carga de sentido representa un considerable número de significados en el orden de un contexto determinado al interior de cualquier sociedad. En esta medida y a manera de ejemplificar esta categoría, que podría parecer abstracta, en el campo de la religión podemos identificar el significante de la cruz, el cual puede representar el sufrimiento de Cristo, el sacrificio de salvación por la humanidad, o el estandarte de la religión católica, entre otros significados.

zadas al profesor Luis Guillermo Vasco,[5] a la investigadora Vianney García,[6] al comunicador social Jorge Caballero,[7] al dirigente guambiano Juan Muelas[8] y al consejero mayor del CRIC Álvaro Muse.[9] A su vez, se analizarán las fuentes secundarias obtenidas en materiales documentales producidos por el CRIC (cartillas, revistas e imágenes); extractos de los discursos de Manuel Quintín Lame y los aportes académicos recogidos a través de la revisión de la literatura especializada.

Por medio de la metodología propuesta, cabría mencionar que este artículo se encuentra estructurado bajo los siguientes tres puntos. En primer lugar, se analizará el discurso de Manuel Quintín Lame, describiendo su trayectoria política y reivindicativa. En segundo lugar, se describirá la transición discursiva del CRIC, tomando como referente el desplazamiento de las categorías trasmitidas por el legado discursivo de Lame. En tercer lugar, se estudiará el proceso por el cual, el significante de los Derechos Humanos se constituyó como uno de los elementos más importantes al interior del campo discursivo del CRIC, en cuanto sirvió como nodo articulador, reforzando la estrategia política de esta organización indígena, encaminada hacia la construcción de una identidad popular.[10]

---

[5] Antropólogo de la Universidad Nacional de Colombia, se vinculó a la docencia en 1970, fue profesor titular en el Departamento de Antropología de la misma universidad y catedrático en las universidades de Antioquia, del Valle, Pedagógica Nacional, Santo Tomás, Colegio Mayor de Cundinamarca (Facultad de Trabajo Social) y Cooperativa de Colombia (Indesco). En los últimos años ha sido profesor invitado en la Universidad del Magdalena en el área de Metodología de Investigación Etnográfica, y profesor de cátedra en el programa de Antropología de la Universidad Externado de Colombia. Entre sus publicaciones hay que destacar los textos de construcción conjunta con los taitas Abelino Dagua Hurtado y Misael Aranda y otros dirigentes y maestros guambianos: *Guambianos. Hijos del aroiris y del agua, Kɵrɵsraikwan isukun, Somos raíz y retoño, Calendario guambiano y ciclo agrícola, Sembrar y vivir en nuestra tierra*, *Srekɵllimisak. Historia del señor aguacero* (Fuente: Luis Guillermo Vasco (en línea: http://www.luguiva.net/). La entrevista con el profesor Vasco se registró en Bogotá el 5 de octubre de 2010).

[6] Antropóloga de la Universidad Nacional de Colombia. Esta entrevista se registró en Popayán el 1º de octubre de 2010.

[7] Jorge Caballero. Departamento de comunicaciones del CRIC. Esta entrevista se registró en Popayán el 30 de septiembre de 2010.

[8] Taita del Pueblo Misak, coordinador general de agricultura urbana en el Jardín Botánico de Bogotá D.C. Esta entrevista se llevó a cabo el día 2 de febrero de 2012.

[9] Consejero mayor del CRIC. Esta entrevista se registró en Popayán el 1º de septiembre de 2010.

[10] Con el paso del tiempo y en función de amplificar los lazos de solidaridad con otras organizaciones sociales, el CRIC sin dejar de lado su visón interna y tradicional, fue retomando algunas de las posturas ideológicas de otras organizaciones sociales, en el marco de darle un sentido más incluyente a su discurso en cuanto a lo popular y a lo social.

"En defensa de mi raza".[11] Del indio que bajó de las selvas colombianas para liberar la tierra

Con el establecimiento del régimen colonial en la Nueva Granada, "las políticas de segregación y asimilación de indios"[12] (Gómez y Gnecco, 2008), se fueron constituyendo en torno a la territorialización de esta población, a través del reconocimiento legal de algunos territorios que fueron titulados por la Corona española, como los resguardos de indios. Según Findji, las autoridades coloniales lograron concentrar a la población en estos territorios, para incrementar los tributos y amplificar la fuerza de trabajo en las diferentes regiones (Findji y Rojas, 1982: 50).

La constitución legal de los resguardos trajo consigo reacciones contrarias. De un lado, se fueron dinamizando procesos de asimilación[13] y, del otro, se reprodujeron modelos complejos de segregación, en los que el aislamiento y la concentración de las poblaciones indígenas fortificaron la unidad política de algunas "nacionalidades indígenas"[14] (Findji, 1982: 58; Vasco, 2002).

Con la instauración de la República, los resguardos reconocidos por la Corona española se fueron convirtiendo en territorios baldíos, por causa de las disposiciones legales que pretendían erradicar en sus dictámenes formales

[11] Ver Lame (2004).

[12] La representación del otro y su alteridad en estos contextos, se pudo materializar mediante el diseño e implementación de políticas que buscaban institucionalizar la integración del sujeto diferencial. En palabras de Gómez y Gnecco, se fueron intensificando las prácticas discursivas del Estado en torno a la representación legal del otro.

[13] El confinamiento territorial pudo desarticular parcial o totalmente las dinámicas sociales, culturales, políticas y económicas de las poblaciones indígenas de algunas regiones. En palabras de Findji, "antes de la llegada del español, la forma de ocupación del territorio era la de grupos humanos pequeños, que necesitaban territorios más o menos grandes para la caza, la pesca y la recolección de frutos o una incipiente agricultura. Por lo tanto, cuando el grupo crecía demasiado y el territorio se le hacía demasiado estrecho, se tenía que dividir e ir a colonizar nuevos territorios formándose así otras células humanas con vida propia. En ese proceso de separación y multiplicación paulatina a partir de un mismo tronco, la ocupación territorial, conserva espacios libres, espacios geográficos naturales que son tierra de nadie. En la confrontación con los invasores en el siglo xvi se produce un nuevo esquema de ocupación territorial, en el cual ya no es un espacio natural no apropiado socialmente el que separa el territorio de uno y otro grupo, sino que se impone la nueva realidad política de la frontera que implica ya apropiación del territorio incluido dentro de esta frontera" (Findji y Rojas, 1982: 21).

[14] En el caso del departamento del Cauca, la población indígena se organizó en torno al reconocimiento espacial del resguardo y de las nuevas elites indígenas, las cuales comenzaron a gobernar en el territorio con la figura colonial del cacicazgo (Findji, 1982: 58).

cualquier vestigio colonial en cuanto a la organización política, económica y territorial de la Corona.

En este contexto, se expidieron nuevas leyes que promulgaban de una manera decisiva la intención de "civilizar" progresivamente a la población indígena, razón por la cual, en muchos casos, la disolución parcial de los resguardos debilitó en gran medida la unidad cultural y política que se había fortificado en algunos territorios indígenas.[15] Si bien en la Colonia se reprodujeron sistemáticamente procesos de aislamiento, segregación y asimilación, la construcción identitaria de un sentir nacional homogéneo en la República solidificó las bases para que a través del control territorial, la asimilación de los indígenas a la "nación" colombiana se incrementará a partir de la transculturación[16] y la campesinización[17] (Vasco, 2002; Findji, 1982-1993; Rappaport, 1984; Bonilla, 1980).

Con la progresiva reducción del territorio indígena y la ampliación gradual de las haciendas productivas[18] en las diferentes regiones del país, los procesos organizativos de "las nacionalidades minoritarias"[19](Vasco, 2002) se vieron fragmentados por causa de la migración constante de esta población hacia territorios más productivos, que en épocas de la Colonia les pertenecían y que ahora se

[15] Este fraccionamiento al cual se hace referencia, se pudo visibilizar de una manera mas específica en el departamento del Cauca.

[16] Al igual que en la Colonia, el papel de la Iglesia posibilitó la apertura de nuevos escenarios de concentración y adoctrinamiento, en donde se impartían y recogían los valores de la sociedad judeocristiana, a través de la implantación de las misiones religiosas y la propagación del catolicismo en los diferentes territorios indígenas.

[17] Un sinnúmero de campesinos se fueron asentando en los territorios indígenas, colonizando de este modo el área cultivable de las tierras.

[18] El modo de producción al interior de estas haciendas se basó en el desarrollo y expansión de la agricultura y el engorde de ganado.

[19] Según Luis Guillermo Vasco, "aquí, como en Europa, la orientación fue la misma: construir un estado-nación con base en una nacionalidad: la colombiana. Pero nuestra realidad no era la misma. En el mismo país, sobre el mismo espacio geográfico, existían varias nacionalidades, entre las cuales la colombiana era mayoritaria y más fuerte, heredera de la dominación española sobre las otras, minoritarias y débiles por haber sido diezmadas y subyugadas. Cuando la colombiana, bajo la dirección de sus clases dominantes, se erigió paulatinamente en nación y logró crear, a fines del siglo pasado, las bases de un estado nacional, lo hizo con un criterio homogeneizante, excluyente: únicamente los colombianos tenían cabida en él. Los indígenas, en consecuencia, debían hacerse colombianos o ser exterminados. La nación colombiana se constituyó solamente con la nacionalidad mayoritaria, negando las indígenas, pero tomando de ellas, mientras las iban destruyendo, muchos elementos para su propia conformación" (Vasco, 2002).

encontraban ubicados al interior de las grandes haciendas, administradas por colonos provenientes de familias prestantes.[20]

Mientras que la identidad indígena se entremezclaba,[21] la imposición de nuevas normas alejaba a los indígenas, evidentemente, de las tradiciones orales y culturales, las cuales se constituían en torno al territorio. El debilitamiento estructural de estas disímiles formas organizativas, ajenas a los preceptos integracionistas, posibilitó el surgimiento de un pensamiento liberador y reivindicativo de corte mesiánico,[22] expuesto por el indígena terrazguero Manuel Quintín Lame. Este logró articular[23] en un discurso[24] lleno de significantes religiosos, filosóficos y partidistas, un sinnúmero de reivindicaciones que posibilitaron desde el punto de vista discursivo la constitución de nuevos significantes como el de la "la raza indígena", que llenaron de sentido las pretensiones políticas y organizativas del naciente movimiento indígena en Colombia.

Con base en esto, se puede afirmar que el discurso político de Manuel Quintín Lame Chantre se constituyó en torno a la defensa cultural y territorial de la "raza" indígena (Lame, 2004), frente a las políticas coloniales y republicanas de segregación y asimilación que buscaban deslegitimar, cuestionar y remplazar los saberes ancestrales y las formas organizativas propias de las "nacionalidades minoritarias" (Gómez y Gnecco, 2088; Vasco, 2002).

Por este motivo, se analizará el discurso de Manuel Quintín Lame a través del estudio de su vida y de su obra *Los pensamientos del indio que se educó en las selvas colombianas.* De esta manera, se describirá su trayectoria de vida a partir

[20] Esta clase social fue reconocida en la Colonia y en la República como la de los criollos.

[21] Proceso generado a partir del mestizaje.

[22] Manuel Quintín Lame describía permanentemente en su discurso profético las vidas de Jesucristo y de Moisés. De esta forma, intentaba establecer a manera de analogía una relación divina con los procesos descritos en la Biblia y las experiencias que recogió durante su larga lucha de resistencia.

[23] Para Laclau y Mouffe el proceso de articulación en el discurso se puede entender como "toda práctica que establece una relación tal entre elementos, que la identidad de estos resulta modificada como resultado de esa práctica" (2004: 143). Esta articulación, Laclau la ejemplifica con el populismo argentino liderado por Juan Domingo Perón, el cual logró articular en su discurso múltiples elementos diferenciales representados en las diferentes reclamaciones sociales del "pueblo" argentino con respecto a la prestación de salud, educación y vivienda, etc.

[24] Para Ernesto Laclau, el discurso no se debe comprender necesariamente desde un punto de vista plenamente lingüístico en el orden de sus normas y categorías, más bien se debe comenzar a interpretar los fenómenos sociales y sus respectivas interacciones, dando por sentado que gracias a estas representaciones el discurso oral o escrito se construyen y modifican (Laclau y Mouffe, 2009).

de la identificación de los procesos de resistencia y movilización que lo llevaron a articular un discurso liberador y radical de carácter indigenista.

De terrazguero a "abogado"

El contexto cotidiano en donde creció Manuel Quintín Lame Chantre se desarrolló en torno a la doctrina católica y partidista del ala conservadora, enmarcada al interior de un régimen hacendatario rural[25] en el que sobresalía la terrajería, sistema productivo de explotación agrícola donde el hacendado le alquilaba al trabajador una porción de tierra para vivir y cultivar a cambio del trabajo remunerado al interior de la hacienda (Findji, 1993: 52). Algunas familias indígenas del Cauca se vieron obligadas a trabajar al interior de estas grandes extensiones de tierra con el propósito de conseguir los alimentos necesarios para subsistir. En palabras del dirigente indígena guambiano Taita Lorenzo Muelas:

> Nosotros éramos de tierras de hacienda, convertidos en terrajeros, con la profunda diferencia de no tener tierra y vivir bajo las órdenes de los patronos, al querer de los patronos, ¡arrumados allá! Era una diferencia profunda entre lo uno y lo otro, porque al no tener tierra tampoco teníamos suficiente comida, y al no haber suficiente comida vivíamos mal de estado físico, de salud, y tampoco teníamos para el vestido. Todos los terrajeros teníamos un nivel genérico de mala situación. (Muelas y Urdaneta, 2005)

En este mismo sentido, la familia Lame se vio inmersa en la terrajería en el momento en que el abuelo de Manuel Quintín, Jacobo, fue expulsado del resguardo de Lame en Tierradentro, Cauca, tras lo cual se desplazó en busca de trabajo hasta la hacienda San Isidro, en donde se estableció. En estas circunstancias nació Mariano Lame, padre de Manuel Quintín, quien se vio obligado a salir de San Isidro para ir a descontar terraje[26] en la hacienda Polindara (Vasco,

[25] Según Findji, las normas de convivencia impuestas en la hacienda cobijaban a toda la población que se encontraba pagando terraje, por lo que en muchos de los casos se les obligaba a participar en las ceremonias religiosas o en los mítines políticos. Este sistema se reprodujo generalmente en el departamento del Cauca, en donde los terratenientes compartían una severa convicción por el Partido Conservador (Findji, 1982: 12).

[26] En palabras de Romero Loaiza, "el Terraje era una renta que pagaban los indígenas en trabajo o especie por el hecho de vivir en un encierro, como se designaba la porción de tierra que se les concedía en la hacienda. Los Terrazgueros pagaban el terraje trabajando para el patrón durante varios días al mes o dando una parte de los productos (Vega, citado en Romero Loaiza, 2005: 68).

2006), asentándose al interior de una porción de tierra llamada El Borbollón, donde nació Manuel Quintín en el año de 1880. Este “encierro” se encontraba ubicado “sobre la margen oriental del río, a poco trecho del paso-obligado del camino Real que de Popayán conduce a Puracé y Quintana, en la cima de una loma calva abrazada por sendas quebradas que se vierten entre montes” (Arboleda Castrillón, 1973: 18), como se muestra en la figura 1.

Figura 1. Carta corográfica del estado del Cauca (1864)



Fuente: AGN, sección de mapas y planos, SMP6, REF5

Para Diego Arboleda Castrillón, la apacible vida de la hacienda, alejada de la agitación social, permitía que la familia de Lame pudiera cumplir con sus labores agrícolas, fortificando de este modo el modelo de usufructo de la tierra respaldado por el orden latifundista del gran Cauca. Según Víctor Lame:

> A uno le cobraban hasta veinte días de terraje por sólo tener un arriendito, unas poquitas cabecitas de ganado en unos rastrojos […] Eso era mensual. Así era en todas las haciendas; y decían los patrones que el arrendatario que no saliera cada semana a descontar ese terraje. ¡Pues que se vaya! A unos les ponían la obligación de ir a dejar a Popayán a la espalda un bulto de cinco arrobas de papa, sin bestia, sino a cargueo a la espalda. Así tenían que llevarlo por cuenta de descontar arrendamiento. A los que estaban enfermos el terraje no se lo perdonaban, sino que si había durao tres meses enfermo, pues tenía

> que pagar arrendamiento de los meses que había estao enfermo. Y si alguno se resistía, pues a picarle los cercos, a echarle ganado en las sementeras, y hasta prenderle candela al rancho. (Entrevista a Víctor Lame, reproducida en Castillo, citado en Cantor, 2002)

En el orden de este sistema hacendario y producto de las discordias políticas surgidas durante la guerra civil de 1885[27] (Romero Loaiza, 2005: 70), Lame presenció la violación de su hermana Licenia y la muerte de su hermano Feliciano en 1899 a manos de un grupo de liberales radicales, quienes en palabras de Fernando Romero Loaiza, intentaban amedrantar a la familia Lame reconocida en esta zona por su apoyo al gobierno conservador (Romero Loaiza, 2005: 76).

En este contexto conflictivo y por las presiones de su padre, Lame debía seguir reproduciendo el modelo de trabajo agrícola, cuya herencia le deparaba la terrajería. No obstante, adquirió algunos conocimientos de escritura y aritmética a la edad de 10 años, cuando el patrón de la hacienda Polindara lo nombró "pajecito"[28] (Romero Loaiza, 2005: 71). Por otro lado, su tío Leonardo Chantre le contaba cuentos de historias fantásticas y de vez en cuando reunía a todos sus hermanos para leerles algunos fragmentos de noticias (Arboleda Castrillón, 1973: 29). Según Arboleda Castrillón, Lame comenzaba a tener un gusto especial por la escritura y un buen día le manifestó a su padre el deseo que tenía de ir a la escuela. Este reaccionó de una manera airada: "tomó un machete, un hacha, una hoz, una pala y un guinche y le dijo: hijo, esta es la verdadera escuela del indio y se va con sus hermanos a cortar trigo y derribar montaña" (Arboleda Castrillón, 1973: 30). Por estas razones, cuando Lame tenía tiempo libre, después de haber realizado sus oficios laborales, utilizaba los carbones para escribir en las paredes y las agujas para plasmar algunas letras sobre los troncos de los árboles (Arboleda Castrillón, 1973: 30).

En ese trasegar, el indio terrazguero salió por primera vez de la hacienda Polindara a prestar servicio militar en el contexto de la guerra de los Mil Días,[29]

---

[27] Guerra civil desplegada por un ala radical del Partido Liberal contra el orden de gobierno unitario de corte conservador. Esta fracción radical cuestionó la posición política de la unión promovida por Rafael Núñez (Echeverry, 2009).

[28] Para el Taita Lorenzo Muelas la función del pajecito consistía en servir al patrón o a la patrona al interior de la casa "cargando agua, trayendo leña. El pajecito ganaba escasamente la comida" (Muelas, 2005).

[29] El enfrentamiento civil entre el orden conservador que en este momento se encontraba en el gobierno y la fracción liberal radical que se había desplegado desde 1885, se agudizó en el año de 1899, fecha en la

en la ciudad de Panamá en el año de 1901. En ese lugar pudo comprender, a través de las lecciones de historia, lectura y escritura, impartidas por el general Carlos Albán, que su vida productiva había transcurrido entre el agitado mundo del trabajo rural y la sobrexplotación arrendataria, lo cual lo decepcionaba y lo alentaba cada vez más a salir de la hacienda Polindara. Según Bonilla, cuando Lame regresó al territorio en el mes de junio de 1903 y confirmó la explotación de la terrajería y el sistema de las haciendas, "se volvió entonces un indio rebelde" (Bonilla, 1980: 28).

A pesar de que su patrón le concedió una parcela equivalente a dos días de trabajo en la semana, Lame pensaba rutinariamente en la posibilidad de alejarse del terraje, razón por la cual le propuso a aquel la venta del encierro del Borbollón. Aunque las iniciativas propositivas de Lame perseguían incesantemente nuevos aires de transformación y liberación, la respuesta desafiante del hacendado ofuscó sus perspectivas: "¿se te ocurre, indio, que voy a pedacear mi finca?" (Arboleda Castrillón, 1973: 53-58).

"Esto me da más bases para poder argumentar la propiedad de la tierra".

Fuente: PEB-CRIC. Cxayu´ce. No 5. CRIC, Popayán, 2001

En el orden de los sucesos y de las continuas agresiones que se tenían lugar al interior de esta hacienda, Lame se dispuso a librar una batalla de igual a igual para recuperar el territorio del Borbollón.[30] Por esta razón se desplazó a la ciudad de Popayán, recomendado por José Gonzalo Sánchez.[31] En su viaje conoció al abogado Francisco de Paula Pérez Esparza, quien desde la primera conversación lo fue familiarizando con el lenguaje del Derecho y le obsequió el libro *El abogado en su casa.*[32] Asimismo, Lame logró obtener un Código Civil, cuyo juicioso estudio lo llevó a

---

cual se libraron una serie de batallas como las de Los Obispos, Peralonso, Palonegro y Panamá, en las que se registraron miles de víctimas mortales. Cabe destacar que el tratado de paz de esta guerra se firmó el 21 de noviembre de 1902.

[30] En este lugar Quintín Lame creció junto con sus hermanas y hermanos, mientras su padre cumplía las labores de terrazguero en la hacienda Polindara.

[31] En palabras de Arboleda Castrillón, "José Gonzalo Sánchez, poseedor de hermosa letra, más tarde fue uno de sus secretarios" (1973: 71).

[32] Según Arboleda Castrillón, Quintín Lame acudió con fervorosa esperanza a esta cita, en la cual

memorizar los artículos que necesitaba para justificar sus reclamaciones territoriales (Arboleda Castrillón, 1973: 71-73).

De acuerdo con esto, Lame tenía como finalidad encontrar la legitimidad de sus alegatos, acudiendo al uso del Derecho como único mecanismo de reclamación ante las instituciones del Estado republicano. Al adoptar los códigos y tecnicismos del Derecho, el indígena se convirtió en un "sujeto de Derecho" reconocido por la cultura dominante y con ello comenzó a ser legítimamente aceptado en los círculos políticos y sociales, ya que se empezaba a comunicar con el lenguaje categórico del Derecho.

La brecha entre el terrazguero y el abogado se fue amplificando sustancialmente desde el momento en el que Lame comenzó a utilizar el lenguaje técnico de los abogados, comunicándose de este modo en los mismos términos que los "profesionales del Derecho". Desde esta perspectiva, su discurso fue adquiriendo nuevos matices, que en todo caso fortificaban y respaldaban las reivindicaciones territoriales, ya que sus justificaciones sustentadas desde el marco normativo y jurídico se entremezclaban con las pretensiones políticas e identitarias.

Movilización legal y acción directa. El mariscal general de los indios de Colombia

La fe ciega de Lame en el uso del Derecho le dio la posibilidad de aumentar sus conocimientos y perspectivas sobre el sistema legal republicano, factor que utilizó para solidificar sus argumentos enlazando los conceptos del Derecho con el discurso territorial:[33] "el discurso de Lame propuso tomar por asalto los espacios desde donde se enuncia el discurso legal que construye el otro" (Gómez y Gnecco, 2008: 75).

Lame interpretó el Código Civil a su manera, aduciendo su capacidad de interpretación de la norma. De esta manera, el discurso legalista que predicaba,

---

gracias a las conversaciones que tuvo con Esparza reconoció la existencia de las Leyes de Indias, y por ello encausó su lucha desde el legalismo para recuperar los territorios indígenas titulados por la Corona española.

[33] Por ejemplo, Lame enlazaba algunos artículos del Código Civil con las reclamaciones sobre el derecho que tenían los indígenas sobre la tierra. De acuerdo con esto y en el momento en el que el patrón lo quiso expulsar de la hacienda, Lame justificó el derecho que tenía de permanecer en aquel lugar amparándose en la ley "a él no lo podían desalojar de esa forma de su encierro porque él tenía cultivos propios que había plantado a su mano, tenía un potrero hecho por él. Él estimaba, además que la tierra era de los indios, porque no existían leyes que demostrarán lo contrario, los indios estaban allí antes que los blancos" (Arboleda Castrillón, 1973: 86).

le fue dando un estatus político al interior de la región. A causa de sus habilidades y conocimientos técnicos adquirió mayor legitimidad y credibilidad dentro de la población campesina e indígena, razón por la que lo empezaron a llamar "el doctor Quintino" (Arboleda Castrillón, 1973: 71-73). Este fenómeno de popularidad creciente lo llevó paulatinamente a organizar desde la movilización popular un proceso de adoctrinamiento masivo[34] en torno a la recuperación de las tierras y la supresión de la terrajería en el departamento del Cauca.

El indígena Quintín Lame asimiló e interiorizó un discurso ajeno a su realidad, buscando en las herramientas conceptuales y argumentativas del Derecho los mecanismos necesarios para entablar un diálogo formal con su antagonista, el Estado republicano. Con base en esto, llegó a transgredir la frontera interpuesta por el campo jurídico, ingresando de este modo al interior de un escenario estrictamente reservado para los letrados abogados. En palabras de Pierre Bourdieu, la transgresión o asimilación del límite establecido, "implica una separación entre aquellos que están preparados para entrar en el juego y aquellos que, cuando se encuentran arrojados dentro de él, quedan de hecho excluidos" (Bourdieu, 2005: 181). En este marco de acción, las estrategias puestas en marcha por Lame discurrían entre el uso aplicado del Derecho en contextos institucionales y la acción directa enmarcada en un entorno de movilización y ocupación del territorio.

Poco a poco, las diferentes acciones jurídicas llevadas a cabo por Lame en el orden legal se fueron enmarcando en un contexto más profundo y activo de movilización social, íntimamente ligado al reconocimiento cultural, social y político del territorio indígena, en relación con la recuperación de las tierras. A raíz de estos sucesos de acción legal, Lame acompañado de su esposa recorrió algunas de las más importantes haciendas cercanas a la ciudad de Popayán, con el fin de instruir a los terrazgueros indígenas y campesinos, dotándolos de herramientas argumentativas fundadas en el Derecho, para alentarlos a recuperar el territorio que les pertenecía y a no pagar terraje (Findji y Rojas, 1982: 29).

A partir de estas jornadas de reflexión y discusión colectivas, Lame pudo consagrar en un programa político de seis puntos (tabla 1), algunas de las aspiraciones de la población indígena afectada por el sistema productivo del Terraje, invitando a los indígenas a organizarse y movilizarse por la recuperación de un territorio que había sido reconocido por la Corona española y que ahora estaba

[34] Dicho proceso se fue constituyendo al interior de las mingas, espacios de trabajo colectivo en donde Quintín logró predicar su mensaje liberador de una manera doctrinaria.

en manos de los terratenientes, reafirmando y validando de este manera la autonomía perdida que debían rescatar los indígenas y sus autoridades políticas al interior de estas parcialidades "usurpadas por los hacendados" (AGN, Ministerio del Interior, caja 25, carpeta 223, 1961).

Tabla 1. Programa político de Manuel Quintín Lame

1	Defender las parcialidades indígenas y resguardos.
2	Rechazar las leyes de extinción de los resguardos.
3	No pagar terraje.
4	Reconocer a los cabildos indígenas como centros de autoridad.
5	Recuperar las tierras usurpadas por los terratenientes y desconocer todos los títulos que no se basen en cédulas reales.
6	Condenar y rechazar la discriminación racial a la que están sometidos los indios colombianos.

Fuente: elaboración propia. Información tomada de Findji y Rojas (1982)

Debido al incesante trabajo político que Lame había realizado al interior de las diferentes haciendas, su responsabilidad para con la causa que predicaba crecía en demasía. Su figura altiva y rebelde se había convertido fielmente en la representación encarnada de un "mesías indígena", capaz de liberar con su inteligencia a toda la población indígena afectada por los efectos del terraje. Se había convertido en el representante legal de los cabildos indígenas en el departamento del Cauca porque su entereza y habilidad lo fueron convirtiendo en el puente de comunicación entre las autoridades indígenas y las del Estado.

Por este motivo, Lame asumió su labor con dedicación y en su búsqueda de encontrar solución política y legal al problema de las tierras viajó en agosto de 1914 a Bogotá[35] para entrevistarse con el presidente José Vicente Concha y con el ministro de Relaciones Exteriores Marco Fidel Suárez, quien le dio un permiso especial para que pudiera buscar en el Archivo General de la Nación las cédulas reales otorgadas por la Corona a los indígenas del Cauca sobre algunos territorios, hecho singular que le permitió por las vías de la legalidad justificar ante los agentes del Gobierno Nacional el derecho histórico de permanencia que las poblaciones indígenas tenían sobre el territorio (Arboleda Castrillón, 1973: 104-105). En esta coyuntura política, en donde la capacidad de respuesta en el

[35] Lame viajó a Bogotá junto a Rosalino Yajimbo y otras autoridades indígenas.

orden jurídico era muy reducida, Lame continuó su labor de agitación,[36] definiendo en esta medida el camino de una nueva estrategia, la movilización social y las vías de hecho (Bonilla, 1980: 30).

En este contexto, se consolidaron dos frentes de lucha: la movilización legal y la acción directa, enmarcada en la ocupación del territorio a través de la toma de tierras. Debido a esto, se constituyó el proceso reivindicativo conocido como la Quintinada[37] (Archila, 2010: 4), en donde Lame adquirió el título popular de "mariscal general de los indios".

Posteriormente al proceso de acción y movilización de la "Quintinada", Lame se convirtió en una amenaza real y latente para el Gobierno Nacional, como lo demuestra el siguiente telegrama, enviado por el gobernador de Popayán al ministro de Gobierno Abadía Méndez, el 10 de noviembre de 1916: "varios vecinos de Inzá dan cuenta a *Excmo. SEÑOR PRESIDENTE* de que Manuel Quintín Lame, acompañado de 2000 indígenas, se presentó en plaza pública de aquel municipio, dictó conferencia y amenazó a autoridades y vecinos sino desocupan terrenos área población que dizque pertenecen a indígenas" (AGN, Ministerio de Gobierno, tomo 40, sección 4, Justicia). Ante esta acción, no se hizo esperar la respuesta del entonces ministro de Gobierno Miguel Abadía Méndez, el 12 de noviembre de 1916, quien ordenaba por todos los medios opacar el levantamiento de los indígenas y restablecer de este modo el orden en la región:

Mientras que el Gobierno reprimía el movimiento liderado por Lame, los hacendados y propietarios de grandes extensiones de tierra en el departamento del Cauca fueron constituyendo grupos organizados de "antiquimistas", los cuales desplegaron fuertes operativos de violencia con el fin de encontrar al *Mariscal* de los indios (Arboleda Castrillón, 1973: 86-99). Si bien la represión en la región debilitó el poder organizativo de la Quintinada, la detención formal de Lame en 1917[38] por parte de las autoridades civiles, le puso fin a la movilización social y armada.

---

[36] La agitación política de Lame logró extenderse hasta los territorios habitados por los indígenas del Tolima y el Huila (Bonilla, 1980: 30).

[37] En palabras de Archila, "la llamada Quintinada (1914-1917) consistió en que, luego de frustrados intentos por las vías legales de abolir el terraje y fortalecer los resguardos, Lame se decidió por un levantamiento armado, pero fue finalmente detenido en 1917 y pagó varios años de cárcel" (2010: 4).

[38] Sin embargo, las autoridades políticas y civiles detuvieron más de una vez a Lame. En este sentido, la condena que debilitó y socavó las expectativas del naciente movimiento indígena se produjo entre el 22 de enero de 1915 y el 23 de agosto de 1921. Lame permanecería cinco años recluido en la cárcel.

Figura 2. Comunicación enviada por Miguel Abadía Méndez

Ha llegado el momento de obrar con verdadera energía por parte autoridad política, vista actitud observada por autoridades judiciales, en consecuencia, usando facultad constitucional que Ud. Tiene, pida jefe fuerza pública acantonada en esa póngala a sus órdenes y con ella y demás elementos de que disponga Ud. Y pueda reunir despache prontamente expedición suficientemente fuerte para proteger intereses atacados y escarmentar sediciosos, mientras Gobierno dispone establecimiento guarniciones permanentes en lugares en donde ha estallado revuelta a fin de reprimirla y extinguirla de modo definitivo.

Fuente: AGN, Ministerio de Gobierno, tomo 40, sección 4, Justicia

Al cumplir su condena en la cárcel de Popayán, Lame se desplazó hacia el departamento del Tolima,[39] en donde buscaba refugiarse para plantear nuevas estrategias políticas que lo condujeran al restablecimiento de la movilización indígena (Bonilla, 1980: 32). Desde esta aproximación, logró establecer nuevas relaciones políticas con otros líderes sindicales[40] del movimiento social colombiano, que identificaron, reconocieron y valoraron su discurso, como un referente activo y estratégico en el marco de las reivindicaciones territoriales en los departamentos de Cauca, Huila y Tolima. Por este motivo fue invitado al Segundo Congreso Obrero, en el mes de junio de 1925, en el que lo nombraron vicepresidente (Flores, 2011: 77).

En la década de 1940 había llegado para Lame el momento del ascetismo. Aunque siguió litigando y luchando por los derechos territoriales de los indígenas, logró plasmar su reflexión política, religiosa y filosófica en su obra ejemplar *Los pensamientos del indio que se educó en las selvas colombianas,* cuya narrativa recogería la interpretación que el líder indígena tuvo del desarrollo de su lucha

[39] Lame se desplazó hasta este lugar, ya que en este territorio se había refugiado José Gonzalo Sánchez, “totoreño compañero” (Bonilla, 1980: 32).

[40] En el país entre 1914 y 1928 se fueron gestando múltiples movilizaciones sociales en las que se desarrollaron huelgas y sabotajes, entre otros repertorios de acción llevados a cabo por los sectores obreros, campesinos e indígenas. Con respecto a esto y en torno a la solidaridad del naciente movimiento social colombiano, Lame llegó a relacionarse con los líderes sindicales Ignacio Torres Giraldo, María Cano, Raúl Eduardo Maecha y Erasmo Coronel.

política: "Manuel Quintín Lame, indígena conocido por mis luchas en defensa de la verdad y la justicia; en defensa de la propiedad comunal de los territorios irremovibles de un puñado de hombres indígenas analfabetas dueños y señores de los resguardos de la gran comunidad de indígenas" (AGN, Ministerio del Interior, caja 25, carpeta 22). Esta obra reconstruyó una versión alternativa sobre los diferentes sucesos que se habían descrito desde múltiples versiones de la vida de Quintín Lame y su accionar. Desde este punto de vista, se plasmaron los pensamientos, experiencias y visiones de un indígena que buscó reproducir su mensaje político y filosófico a través de la figura de la metáfora, concibiendo de este modo la trasmisión de una parábola indígena.



Manuel Quintín Lame y los líderes sindicales Ismael Gómez Álvarez, Ignacio Torres Giraldo, Juan de Dios Romero, Erasmo Valencia y Luis A. Bolívar (ca 1927).

Fuente: Malcom, Deas. Biblioteca Virtual del Banco de la República, 2005

Los pensamientos del indio que se educó en las selvas colombianas

La formación identitaria de Lame se constituyó a partir de la transmisión de valores políticos, culturales y religiosos, reinterpretados y difundidos desde la familia, el trabajo como terrajero y las experiencias de vida. De esta manera, el planteamiento lamista se fue consolidando paulatinamente, en la medida en que todos estos elementos se fueron articulando al interior de un campo discursivo único, en el que se reconoció la presencia negativa del otro, del hombre blanco,[41] es decir, de un antagonista y un antagonismo[42] (Laclau y Mouffe, 2004: 168). Bajo este supuesto, el discurso político de Lame logró enmarcarse en un referente central (punto nodal), fundado en la defensa y asunción de la "raza guanani"[43] (Lame, 2004), perseguida, segregada y asimilada durante la Colonia y la República.

[41] En este sentido, para Lame la identificación del hombre blanco giraba en torno al reconocimiento del hombre español y del hombre criollo.

[42] Con el reconocimiento del otro, Lame identificó las fronteras del sistema político hegemónico colonial y republicano, descubriendo en este contexto aquellos límites de un sistema político y económico que se había encargado de negar la identidad de los indígenas. Para Laclau y Mouffe, el antagonismo se identifica en el momento en el que "la presencia del otro me impide ser totalmente yo mismo" (2004: 168).

[43] Lame se aproxima al concepto de "raza" para descifrar y nombrar la constitución de una identidad propiamente indígena.

Así pues, con el desarrollo de aquellos procesos sociales de interacción con la familia, el trabajo y su entorno social, se constituía parcialmente la identidad de Lame, y con ella su discurso político. Según Laclau, el campo identitario particular se caracteriza por su amplitud y su falta constitutiva de sentido, razón por la que no es posible concebir una identidad "plena" y limitada (Critchley, Simon y Marchart (comps.), 2008: 101).

Como se puede observar en la figura 3, el campo identitario[44] de Lame se vio parcialmente constituido, debido a la articulación de tres elementos, cuyos significados representaban la cosmovisión indígena: el catolicismo, la educación y el Derecho. El primero de estos fue reconocido por Lame en los primeros años de su vida como consecuencia del relacionamiento habitual con su familia, en donde pudo comprender la relación estructural entre el indígena y el territorio, o lo que Vasco (2002) denominaría "el pensamiento telúrico del indio". El segundo elemento fue asimilado por Lame durante su juventud, ya que a partir de su vida en la hacienda Polindara,[45] se vio íntimamente ligado e influenciado por los valores de la religión católica.

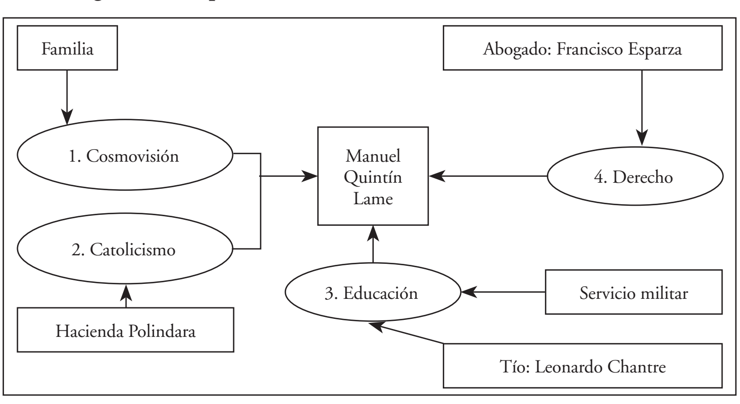
El tercer componente apareció cuando Lame aprendió a leer y a escribir, gracias a las enseñanzas de su tío materno Leonardo Chantre y a los conocimientos que adquirió sobre la historia de Colombia en el servicio militar. Estos dos sucesos determinaron su proceso formativo, pues no tendría la oportunidad de recibir estos saberes al interior de un centro educativo. Finalmente, el encuentro con el lenguaje del Derecho se fue estructurando en el campo identitario de Lame en la edad de su adultez, es decir, cuando tuvo que salir de su territorio y dirigirse hacia la ciudad de Popayán en busca de asesoría jurídica, donde el abogado Francisco de Paula Pérez Esparza le prestó su ayuda y le regaló un manual de procedimientos jurídicos.

---

[44] En este campo se puede identificar todos aquellos elementos que de una manera parcial constituyeron la identidad de Lame. Como ejemplos podríamos enunciar los preceptos de la religión, los intereses partidistas y la cosmovisión indígena, entre otros.

[45] Todos los domingos, la servidumbre de la hacienda tenía que asistir a la misa obligatoriamente.

Figura 3. Campo identitario de Manuel Quintín Lame Chantre



Fuente: elaboración propia

Durante este proceso formativo y constitutivo, el “indio Quintín” identificó la presencia de un sistema político, social y económico hegemónico, concebido desde la Colonia, el cual se había encargado de desarticular estructuralmente todas las prácticas organizativas de las “nacionalidades minoritarias” (Vasco, 2002), mediante “las políticas de segregación y asimilación de indios” (Gómez y Gnecco, 2008).

Desde esta perspectiva y al reconocer con “la presencia del otro, la imposibilidad de constitución y desarrollo pleno” (Laclau y Mouffe, 2004: 168) de la “raza indígena” (Lame, 2004), Lame se aproximó en su obra[46] hacia la frontera temporal que dividía al sistema político hegemónico constituido del sistema político indígena excluido, estableciendo de este modo, según Laclau, “el momento de la lucha contra-hegemónica”, la constitución del antagonismo (Laclau, 1997: 28). En palabras de Lame:

> Es una pequeña idea que hace muy pocos días se formó a lado derecho de la margen de un concierto de pensamientos que han venido engendrándose y naciendo; pero no habían podido florecer, motivo a los insectos que día y noche persiguieron la sementera del indígena; los corazones que estaban amasados de hiel y amargura y sus labios le rociaban veneno; labios de hombres indígenas porque las inteligencias de dichos hombres están salpicadas por el veneno de la envidia y el egoísmo sin comprender que yo era el

[46] “Los pensamientos del indio que se educó al interior de las selvas colombianas”.

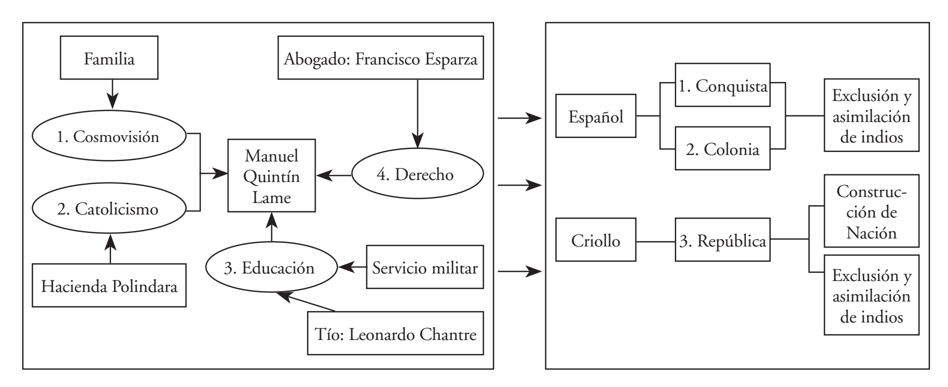
hombre nacido de mujer, y que el mundo, el alma humana y Dios, son los tres seres cuya existencia pudo descubrir la razón natural. (Lame, 2004: 141)

Por lo tanto y como se describe claramente en la figura 4, Lame logró ubicar tres momentos antagónicos o de ruptura, en los que se presentaban permanentemente los conflictos y diferencias entre la "raza indígena" segregada y la "raza blanca" dominante. El primero de estos momentos, establecido por Lame para explicar el origen del orden político hegemónico, es el de la *Conquista*, proceso en el cual, según el líder indígena, "los hombres no indígenas destruyeron con sus engaños la sementera del cultivador", descubrieron sus más preciosos tesoros y asumieron el control absoluto sobre "la raza Guanani" (Lame, 2004: 142).

El segundo momento descrito por Lame es la *Colonia*, ya que en este período, se lograron mantener las instituciones y tributos de la Corona española, en donde "se construyeron extensas poblaciones en el vientre de la tierra Guanani; con el fin de favorecer sus riquezas y favorecer sus vidas" (Lame, 2004: 146).

El tercer momento presentado en la obra, refleja la última fase de la vida de Lame, el período de la *República*, lúgubre y perturbador, en donde se reprodujeron de manera más directa, las formas de ocupación territorial: "El blanco le roba la finca al indígena, emborrachándolo; haciéndole firmar documentos de débito sin deberle; llevándolo ante los jueces para seguirle la ejecución" (Lame, 2004: 163).

Figura 4. Reconocimiento de tres momentos antagónicos

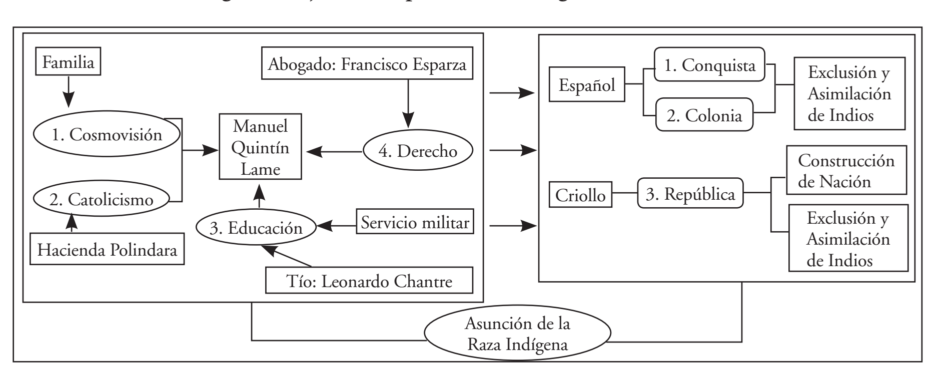


Fuente: elaboración propia

Con el reconocimiento del origen, mantenimiento y reproducción de un orden excluyente, Lame, en su "intento por dominar el campo de la discursividad, por construir un centro" (Laclau y Mouffe, 2004: 48), logró fijar un punto

nodal,[47] centrado en "la liberación y asunción de la raza indígena por encima de la no-indígena" (Lame, 2004: 144) (figura 5), el cual fue capaz de estructurar el campo discursivo de su planteamiento político y filosófico.

Figura 5. Fijación del punto nodal o significante maestro



Fuente: elaboración propia

Teniendo en cuenta la figura 5 y con el fin de reforzar la constitución del punto nodal, Lame extendió los límites de su campo discursivo, llenándolo parcialmente de contenido con los cuatro significantes[48] estructurales que habían solidificado en parte su identidad. Según Rappaport, Lame "combinó diversos símbolos y rituales procedentes de la tradición nasa precolombina; la herencia colonial de la gente de Tierradentro y las experiencias de este grupo bajo el gobierno republicano" (Rappaport, 1984: 143).

Todos estos elementos, a pesar de sus diferencias, se fueron articulando en torno al punto nodal, centro o referente principal, que estructuraba la obra de Lame. Según Laclau, a partir de esta práctica articulatoria, fundada en la relación equivalencial de significantes diferentes, se podría hablar de discurso (Laclau y Mouffe, 2004: 143). En esta medida, "la liberación y asunción de la raza indígena", concebida como el punto articulador del discurso lamista, se reforzaba a partir de la pretensión mesiánica de Lame, quien se autoproclamó como el

[47] Los diferentes elementos o significantes se logran articular en cualquier campo discursivo gracias a la presencia de un significante central, el cual permite disipar e igualar las diferencias establecidas, enlazando de manera parcial en una unidad la multiplicidad de significados.

[48] Los cuatro significantes identificados son: 1) pensamiento telúrico del indio, 2) catolicismo, 3) educación y 4) uso del Derecho.

salvador de los indígenas, replicando de esta manera en su discurso, la visión católica de la salvación y el sacrificio por la humanidad. "Yo había encomendado mis campañas, obras y deseos a la Inmaculada Madre del Creador fuente de la Sabiduría" (Lame, 2004: 161).

Asimismo y con el fin de darle un sustento cosmogónico a su entramado político, reconoció fielmente en las propiedades que esconde la naturaleza, la perfecta ligazón entre el indígena y el territorio, relación inherente que marca una enorme diferencia entre el conocimiento del no indígena, cuyo conocimiento fue forjado al interior de las escuelas, mientras que el "pensamiento telúrico del indio" (Vasco, 2002) encontró su dinamismo singular en las entrañas de la tierra,

> La Naturaleza, la que hace nacer el hombre y perfecciona la belleza de la mujer, y esta Reina está vestida de un manto azul que nunca se destiñe; ella misma se corona de blancos azahares como una novia que muestra su inocencia al pie de los altares; esta Reina tiene su un hermoso libro en su tocador, libro que ninguno de esos sabios de la antigüedad, de la edad media y de la contemporánea han podido conocerlo. (Lame, 2009)

De este mismo modo, Lame recordaba su formación educativa al interior de las "selvas colombianas", en donde adquirió una especial sabiduría en el momento en que reconoció las "únicas" verdades del reino de la naturaleza, las cuales –en sus palabras– no se podían encontrar en el conocimiento formal impartido por el colegio y las universidades,

> y ese coro de hombres no indígenas que han corrido a conocer los grandes claustros de enseñanza en los Colegios, en las Universidades principiando por las escuelas primarias, etc.; no han podido ni podrán conferenciar acerca con ese libro de la Poesía, con ese libro de la filosofía que tiene tres poderosos reinos, y que no los han podido conocer aquellos niños de la antigüedad, los de la Edad Media, ni lo de la presente; aquellos que se mecieron dentro de las cunas de oro y otros dentro de las cunas de cristal; pero ese niño que nació en un portal en una Cuna de paja, se meció como el pájaro en su nido tejidos de pajas, folió todo el libro de la Poesía, todo el libro de la filosofía y todo el libro de la Literatura, libros que los había estudiado desde la Eternidad; él sabía donde está oculto el jardín que creó Dios al principio del mundo para colocar al primer hombre y a la primera

> mujer; jardín que está oculto a la vista y de la idea de esos grandes hombres que se han chamuscado las pestañas estudiando y que pasmados hoy están tendidos en la eternidad, el guerrero con su espada, el Poderoso con su cetro y el Sabio con su pluma; y mañana, yo con mi interpretaciones. (Lame, 2004: 149)

Tras la inevitable insistencia que Lame hace en su obra, en el sentido de evidenciar las grandes virtudes que poseían los indios, cuyos pensamientos emergían desde el centro de la tierra y se concentraban en un vasto territorio, el recurso legal sirvió de asidero para reafirmar una vez más su objetivo: liberar a la raza indígena, a través del uso aplicado del Derecho,

> La sesión jurídica de este capítulo debo mostrar con franqueza al pueblo indígena colombiano que hoy están sus deberes y derechos, como también sus dominios mordidos y en gangrenada la mordedura por la serpiente de la ignorancia y la ineptitud o analfabetismo; pero el indígena que interprete el pensamiento de los seis capítulos de esta obra se levantará con la facilidad más exacta para hacerle frente al "Coloso de Colombia". (Lame, 2004: 170)

Por lo tanto, el campo del discurso de Lame (figura 6) cuyo referente central giró en torno a la asunción de la raza indígena o guanani se vio constituido por la presencia de múltiples elementos tales como la religión católica, la cosmovisión indígena, la educación y el Derecho, los cuales desde sus diferentes perspectivas colmaron de sentido el contenido de este punto central utilizado por el líder indígena en su discurso para justificar las reivindicaciones de su raza.

En este sentido, todos aquellos elementos o significantes que Lame interpretó y reapropió a través de la vida colmaron parcialmente de sentido su propia identidad e ideario político. En palabras de Romero Loaiza, desde una perspectiva gramsciana, Lame se había convertido en el intelectual orgánico que los pueblos indígenas en Colombia estaban esperando (Romero Loaiza, 2005: Introducción).

Figura 6. Constitución del campo discursivo en la obra de Quintín Lame

Cosmovisión Indígena

Derecho

Asunción de la Raza Indígena.

Educación

Catolisismo

Fuente: elaboración propia

Origen, perspectiva y desafíos del Consejo Regional Indígena del Cauca. "39 años de resistencia y lucha en defensa de la unidad, territorio, autonomía y cultura"[49]

El mensaje político Lame, reconocido tanto en su obra como en sus acciones, enarboló en su entramado discursivo un planteamiento reivindicativo e identitario, cuyo mayor referente se había construido a partir del concepto de "la raza indígena". En este sentido, el legado discursivo de Lame fue retomado por el naciente movimiento indígena del Cauca en 1970, con el fin de definir desde una perspectiva ideológica y filosófica, la plataforma política del Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC), autoridad organizativa que representaría a los cabildos indígenas de los pueblos Nasa, Yanacona y Misak. Por este motivo, se debían establecer diferencias estructurales entre el proceso organizativo indígena y el de otras luchas como la campesina y la obrera, las cuales se habían visto influenciadas por el Partido Comunista y Maoísta (Sánchez, 1977: 27)



Símbolo del CRIC dibujado en un mural.

Fuente: CRIC

Con base en esto, se puede afirmar que el planteamien-

[49] Consigna utilizada por el CRIC en torno a la celebración de su decimocuarto congreso (Consejo Regional Indígena del Cauca-CRIC, http://www.cric-colombia.org/).

to político del CRIC logró retomar en su discurso algunas de las más importantes consideraciones políticas y filosóficas de Manuel Quintín Lame en cuanto a su mensaje liberador, defensivo y reivindicativo (Archila, 2010: 5). Sin embargo, a partir de la Constitución de 1991 este campo discursivo se vio permeado por el discurso institucional de la participación, el reconocimiento y la cooperación,[50] factor límite que desplazó progresivamente el significante preconcebido de la autonomía indígena.[51] En palabras de Vasco, el "movimiento indígena" fue dejando de lado la lucha por el reconocimiento de los derechos culturales y territoriales, para sentarse a concertar con el Gobierno su inclusión progresiva en el sistema político y económico (Vasco, 2002).

Por esta razón, se describirá la transición discursiva del CRIC tomando como referente el desplazamiento de las categorías trasmitidas por el legado discursivo de Lame. En primer lugar, se describirá el origen del campo discursivo del CRIC. Luego, se determinará la progresiva consolidación y difusión de su discurso al interior del departamento del Cauca y del país. Finalmente, se analizará el proceso inclusivo de nuevos significantes al interior del campo discursivo del CRIC, que desplazaron en gran medida a los significantes transmitidos por el discurso Lamista.

De las vías del Derecho a las vías de hecho. Surgimiento de la plataforma política del Consejo Regional Indígena del Cauca

Aunque el proceso de movilización indígena y campesina liderado por Manuel Quintín Lame entre 1914 y 1930 logró extenderse por todo el departamento del Cauca y algunas intermediaciones de los departamentos del Huila y Tolima, el contexto sociopolítico de las poblaciones campesinas e indígenas siguió viéndose afectado de forma negativa. Los resguardos se iban reduciendo de forma gradual, los indígenas se insertaban rutinariamente en las dinámicas laborales de sobrexplotación del terraje y la autonomía política de sus autoridades se fue debilitando por causa de la presión de los terratenientes. Así Lame hubiera librado una férrea batalla en contra de su antagonista, el sistema político republicano, hasta el día de su muerte (7 de octubre de 1967), el sistema de dominación y

[50] En este sentido, el CRIC identificó y reconoció el uso y aplicación de los derechos fundamentales descritos en la Constitución Política de 1991.

[51] Cabría destacar que este significante fue incorporado en el discurso de Manuel Quintín Lame, quien lo fue reproduciendo a lo largo de sus acciones y mensajes consignados en su obra.

explotación de los recursos se seguía reproduciendo sistemáticamente al interior de estos tres departamentos.[52]

Tomando como referencia este conflicto social y político, el cual trascendía los espacios culturales e identitarios, se fue gestando en el seno de la población campesina una respuesta política al fenómeno de explotación del terraje y a la dominación territorial por parte del sistema hacendatario. En este sentido y con la influencia política del Partido Comunista Colombiano (PCC) , la organización social campesina se fue constituyendo y consolidando al interior del territorio nacional, razón por la cual en el gobierno de Carlos Lleras Restrepo el movimiento campesino fue cooptado por la iniciativa gubernamental que legalizó la creación de la Asociación Nacional de Usuarios Campesinos (ANUC) (Laurent, 2005: 67).

En el departamento del Cauca, uno de los primeros sindicatos agrarios, llamado Fresagro, comenzó a socializar su propuesta política en el norte del departamento, logrando con ello captar la atención de los indígenas de Corinto, Caloto y Toribío (Cortes, 1984: 69). Por su parte, la ANUC comenzó a establecer sus bases de influencia política al interior de los municipios de Silvia, Jambaló y Totoró en el oriente del departamento, razón por la que se fue consolidando un proceso organizativo campesino e indígena encaminado a desestructurar y ponerle fin al sistema del terraje (Cortés, 1984: 69).

Sin embargo, las contradicciones entre las bases sociales campesinas y las indígenas no se hicieron esperar. Los dirigentes indígenas exigían que sus reivindicaciones de tipo étnico fueran tenidas en cuenta, mientras que los dirigentes campesinos mantenían sus posiciones íntimamente ligadas al concepto de lucha de clases e identidad campesina (Villamizar, 2009: 336). Este hecho impulsó la creación y constitución en 1971 del CRIC (Archila, 2010: 7), en el que las diferencias entre la identidad y la clase promovieron el distanciamiento del movimiento indígena y el movimiento campesino y sus influencias ideológicas. En palabras del líder indígena Juan Gregorio Palechor:[53]

---

[52] Cauca, Huila y Tolima.

[53] "'El viejo' Palechor nació el 11 de marzo de 1923 en Cajibío, vereda del resguardo de Guachicono, ubicada en el corazón del macizo colombiano. Alternó sus labores en el campo con su vocación por las leyes y trabajó de manera solidaria como tinterillo, ganándose el respeto de indígenas y campesinos [...] Su vida política lo acercó a los movimientos disidentes liberales desde el UNIR de Jorge Eliécer Gaitán hasta el MRL de Alfonso López. Optó por las organizaciones campesinas, donde fortaleció sus ideas sobre el papel de las comunidades indígenas frente al problema agrario. En 1971 ingresó al naciente Consejo Regional Indígena

> Era un proceso que buscaba para adquirir el derecho del indígena hasta donde mis posibilidades físicas y mentales lo permitían. Consideraba que la defensa de la tradición, las costumbres, era muy importante en nuestra lucha. Consideraba que éramos una sangre que no estaba llegada de otra parte, una sangre pura, sin embargo, el sistema lo hacía que uno se avergonzara. Por eso me quedé, pues ya me gustó esa lucha y muchas otras cosas, como la recuperación de las tierras. (Jimeno, 2005: 177-178)

Con el fin de marcar esta diferencia cultural e identitaria, el CRIC retomó algunos de los más importantes legados discursivos de Lame para justificar desde la perspectiva ideológica y política el fundamento histórico y tradicional del surgimiento del movimiento indígena.

> La historia es la madre de la verdad, decía con verdad Quintín Lame. Por eso debemos recordar siempre lo que estas luchas nuestras nos enseñan: "Que un pueblo que lucha no puede ser acabado ni por la guerra, ni por las persecuciones, ni por la explotación." Que por eso, por haber luchado nuestros mayores, nosotros vivimos todavía y viven también muchos de nuestros resguardos y cabildos. "Que estando unidos, hay que superar a los enemigos de las armas. Y las principales armas son: la claridad y la organización." Que la claridad es saber por qué se lucha, para qué se lucha y cómo se lucha. Que nuestras luchas de ayer y hoy han sido por guardar nuestra tierra, pero también para gobernarnos a nosotros mismos y echar adelante nuestras costumbres. (CRIC, 1973: 15-16)

Tomando como referente este fundamento político, filosófico y cultural, el CRIC fue llenando paulatinamente de contenido un significante[54] que permitiera articular una propuesta política y reivindicativa en torno a la recuperación del territorio ancestral, señalando de este modo "la relación puramente instrumental con el otro" y apelando así a un "ideal de racionalidad comunicativa" (Critchley, Simon y Marchart (Comps.), 2008: 163). La construcción colectiva de esta

---

del Cauca-CRIC, en donde apoyó el proceso de lucha por la tierra y la cultura durante el resto de su vida [...] Murió a los 69 años de edad, el 12 de febrero de 1992" (Jimeno, 2005).

[54] Para Laclau, la necesidad de darle un sentido a un significante que en este caso puede estar vacío de contenido, pretende "nombrar y crear un nuevo referente" (Critchley y Marchart (comps.), 2008).

propuesta se constituyó en Toribío, el 24 de febrero de 1971 (CRIC, 1973: 23). Allí se concretaron y redefinieron siete de los seis puntos expuestos por Quintín Lame en 1914 (tabla 2). "La lucha por la tierra y por nuestros derechos nos impulsaron a organizarnos y a crear el CRIC" (CRIC, 2009: 9).

Tabla 2. Comparación de la propuesta política de Manuel Quintín Lame con la propuesta del CRIC

	Programa Político de Manuel Quintín Lame	Primer programa político del CRIC
1	Defender las parcialidades indígenas y resguardos.	Ampliar los resguardos.
2	Rechazar las leyes de extinción de los resguardos.	Hacer conocer las leyes propias.
3	No pagar terraje.	No pagar terraje
4	Reconocer a los cabildos indígenas como centros de autoridad.	Fortalecer los cabildos.
5	Recuperar las tierras usurpadas por los terratenientes y desconocer todos los títulos que no se basen en cedulas reales.	Recuperar las tierras de los resguardos.
6	Condenar y rechazar la discriminación racial a la que están sometidos los indios colombianos.	Defender la historia.
7		Formar profesores bilingües.

Fuente: elaboración propia. Información tomada de Findji y Rojas (1982) y del CRIC (2010)

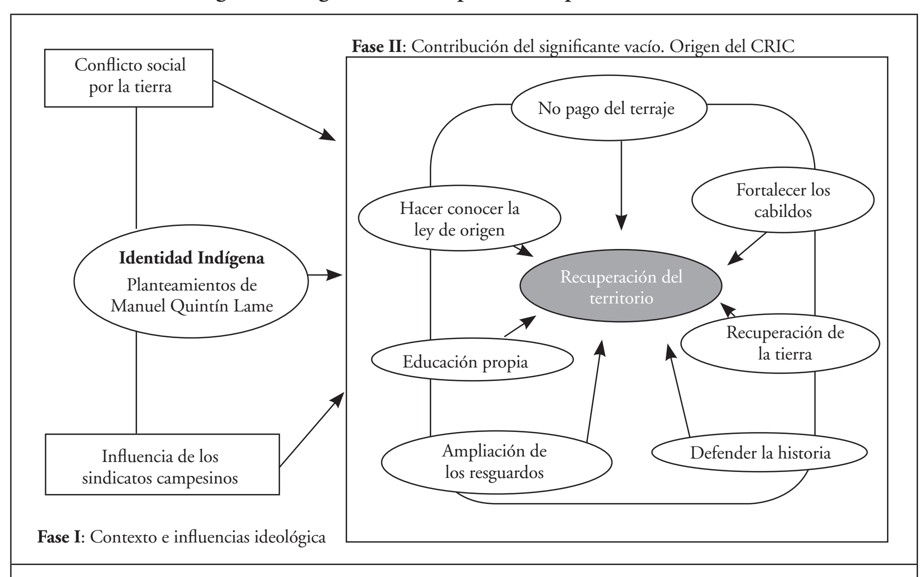
A partir de la declaración política celebrada en el primer congreso del CRIC, la lucha por la tierra y la ampliación del resguardo se expandieron por todo el departamento del Cauca, en donde los indígenas terrazgueros guambiamos y nasas fueron ocupando paulatinamente y por la fuerza el territorio visto desde la cosmogonía indígena como ancestral. En este sentido, se pasó del uso del Derecho a las vías de hecho para consumar una reclamación colectiva. Para el Taita Lorenzo Muelas Hurtado:[55]

> La recuperación de nuestras tierras se hizo por etapas, por partes. Si antes de 1970 había empezado la lucha y se habían ganado algunos lotecitos, eso no quería decir que se habían ganado todas las tierras del Gran Chíman. Y todavía en 1992, los terratenientes tenían tierras allí. Entonces se luchaba

[55] "Dirigente indígena Guambiano, ha dividido su vida entre las labores del campo y la actividad política. En 1985 fue gobernador de su pueblo, y en 1991 fue elegido como representante de los pueblos indígenas ante la Asamblea Constituyente que elaboró la actual Constitución de Colombia" (Muelas y Urdaneta, 2005).

por partes. ¿Por qué se luchó primero por estos lados? Porque por estos lados estábamos todavía algunas raíces, algún vestigio de la existencia de los terrajeros. Porque hay que entender que en el Cauca el movimiento indígena, la lucha por la tierra, se empezó fue de los terrajeros. (Muelas y Urdaneta, 2005: 420)

Figura 7. Surgimiento de la plataforma política del CRIC



En este esquema se identifican los elementos coyunturales, filosóficos e ideológicos que constituyeron el andamiaje político de la plataforma discursiva del CRIC. En este sentido, en la fase I se reconocen los componentes contextuales del conflicto por la tierra, la influencia de los sindicatos campesinos y los elementos filosóficos trasmitidos por Manuel Quintín Lame, los cuales penetraron el naciente campo discursivo del CRIC y permitieron consolidar un programa de siete puntos descrito en la fase II de este cuadro.

Fuente: elaboración propia

Con el segundo congreso del CRIC, la expansión del movimiento indígena logró hacerse visible, ya que algunos cabildos quisieron adherirse a la organización indígena regional con el propósito de defender su autonomía, historia, economía, cultura e identidad.[56] A su vez y teniendo en cuenta que por el incremento de las vías de hecho, la represión se agudizó al interior del territorio, el CRIC

[56] La búsqueda de todas estas categorías tendría un trasfondo de corte estructural: la lucha por la tierra y la recuperación de esta para el sustento diario y colectivo de la población.

estableció nuevas bases de apoyo con otros sectores sociales[57] que respaldaron solidariamente la causa indígena (CRIC, 2010). Por este motivo y como se puede observar en la figura 7, las influencias políticas, ideológicas y filosóficas que determinaron el surgimiento de la plataforma política del CRIC se pueden identificar a partir del conflicto social por la tierra, la presencia y constitución de ligas y sindicatos campesinos en la región y, sobre todo, por el legado filosófico del mensaje de Manuel Quintín Lame. En función de estas múltiples categorías se lograron articular los siete puntos anteriormente presentados en torno a la recuperación del territorio ancestral.

En búsqueda de la autonomía:[58] consolidación y difusión del discurso del Consejo Regional Indígena del Cauca (1972-1983)

Con la creación del CRIC y la constitución de su discurso, el campo de acción política se fue amplificando, a tal magnitud que su mensaje reivindicativo alcanzó a extenderse por todo el departamento del Cauca, gracias a esta estrategia planteada en el tercer congreso en el mes de julio de 1973 en el municipio de Silvia (Cauca), de acuerdo con la cual “el CRIC busca favorecer la aparición de una nueva generación de cuadros locales, surgidos de la base y dedicados a la causa indígena” (Laurent, 2005: 72-73). En este sentido y a través de la consolidación estructural y social del CRIC al interior del territorio, el fortalecimiento de los cuadros políticos en cada resguardo indígena del Cauca se iba constituyendo a partir del proceso organizativo de base, respaldado por todo un entramado cultural e identitario que se articulaba plenamente con la recuperación del territorio “ancestral”.

En el marco de un elevado margen represivo, impulsado y financiado por los terratenientes de las zonas recuperadas por el CRIC, se reforzó la capacidad de lucha por el territorio, elemento fundamental que logró cimentar prácticas

[57] Uno de los sectores más representativos que determinó especialmente la constitución de nuevas redes de solidaridad con el movimiento indígena, fue el de los académicos organizados en esta época bajo el nombre de los “solidarios”, en donde se reconoce el valioso aporte de Víctor Daniel Bonilla. Por otro lado, se pueden identificar en las voces de solidaridad con las luchas de CRIC, el respaldo de las ligas y sindicatos campesinos de la región.

[58] Para Araceli Burguete Cal y Mayor, “lo autonómico ha ido ganando materialidad en diversos ámbitos de la vida social. En ese nivel, en la escala de los ciudadanos sencillos que viven en las comunidades rurales y urbanas, el derecho a la existencia alterna ha logrado legitimidad. Allí la autonomía como proceso, construye intersticios autonómicos, como espacios de libertad, de control territorial, de control cultural y autogobierno” (Burguete, 2010: 83-84).

legales e ilegales para recuperar las tierras. "Para nosotros los indígenas la tierra no es solo un pedazo de loma o de llano que nos da comida; como vivimos en ella, cómo trabajamos en ella, cómo gozamos o sufrimos por ella, es también la raíz de nuestra vida y nuestras costumbres" (CRIC, 2010: 16).

En el contexto de la celebración del Cuarto Congreso del CRIC, del 7 al 10 de agosto de 1975 en el municipio de Toez (Cauca), en donde la violencia ejercida por el grupo paramilitar conocido como *Los Pájaros*[59] y la creación del Consejo Regional Agropecuario del Cauca (CRAC)[60] intentaban dividir y desestabilizar al movimiento indígena caucano, el planteamiento que dirigió la discusión al interior del congreso logró disipar la influencia de los acontecimientos externos, centrándose de este modo en el fortalecimiento político de base, a partir de la recuperación de la memoria y el empoderamiento del cabildo como eje de organización indígena, en búsqueda de la autonomía. "Se reafirma el cabildo como la base de la organización y autonomía indígena (CRIC, 2010: 21).

Desde esta perspectiva, el planteamiento discursivo del CRIC pretendía fortalecer los cuadros políticos de base a través de la instrucción, difusión y reflexión de las luchas históricas de sus ancestros, entre ellos Juan Tama, la Cacica Gaitana y Manuel Quintín Lame. Por este motivo, la concatenación de estos significantes históricos llenaba de sentido una vez más el significante central (recuperación del territorio ancestral) que articulaba el campo del discurso político del CRIC. De esta manera, durante la primera fase de consolidación y expansión de la plataforma de esta organización, los lineamientos que cimentaron los recursos argumentativos de este discurso tomaron como referencia las interpretaciones internas sobre la historia, la cultura y la identidad indígena.

A partir de la implementación del programa de educación bilingüe, comenzaron a circular materiales pedagógicos, como la revista *Cxayu'ce,* en donde se plasmaban las diversas luchas libradas por los ancestros indígenas, de una manera pedagógica e ilustrativa. Como se puede observar en la figura 8, en él número cinco de dicha publicación se recogen los episodios más representativos de las reclamaciones jurídicas y las acciones directas llevadas a cabo por Manuel Quintín Lame para recuperar el territorio. Todas estas representaciones visuales determinaban a grandes rasgos el valor y la profundidad histórica que la organización indígena iba desplegando en su accionar cotidiano, para consolidar y

---

[59] Según Virginie Laurent, entre 1971 y 1979 se pudieron registrar más de cincuenta desapariciones.

[60] Cabe destacar que estas dos iniciativas fueron respaldadas por los terratenientes de la zona.

concebir desde la memoria indígena los elementos más específicos de sus reivindicaciones territoriales.

Figura 8. Revista *Cxayu´ce*, No. 5



En esta lámina se presentan cuatro momentos específicos que sintetizan los hechos más significativos que originaron las acciones y las luchas de Manuel Quintín Lame por la recuperación de la tierra en el departamento del Cauca. *El primer recuadro* ilustra el contexto de dominación y explotación del sistema de la terrajería. *En el segundo recuadro* se evidencian los efectos que trajo consigo la expedición de la Ley 55 de 1905, en donde el Gobierno dio un apoyo legal a los terratenientes. *El tercer recuadro* representa el momento en que Lame consolida el movimiento indígena de "Los indios somos los verdaderos dueños de estas tierras". *El cuarto recuadro* resalta las reclamaciones de Lame por las vías del Derecho. *El quinto recuadro* presenta la movilización indígena que planteó Lame para lograr la unificación de los pueblos indígenas de Tolima, Valle y Huila.

Fuente: PEB-CRIC, *Cxayu´ce*, No. 5. CRIC, Popayán, 2001

En el marco del Quinto Congreso del CRIC, en el mes de marzo de 1978 y ante la imposición del estatuto indígena por parte del gobierno de Julio César Turbay, que pretendía a través de los recursos legales disolver los resguardos, reprimir la organización social indígena y limitar la autonomía política de los cabildos en el departamento, el CRIC se amparó en la Ley 89 de 1890 para justificar desde un punto de vista legalista, la autonomía política que las autoridades indígenas tenían sobre los resguardos legalmente constituidos.

Desde este punto de vista, el campo discursivo de esta organización se vio permeado, como el discurso de Lame, por el componente simbólico de un marco normativo que partiendo de la visión reivindicativa respaldaba de manera formal las reclamaciones territoriales. Por otro lado y ante el incremento de la represión directa (violencia injustificada) e indirecta (legitimación del estatuto indígena) del Estado colombiano, la causa indígena obtuvo el apoyo solidario de algunas de las nacientes organizaciones sociales defensoras de los Derechos Humanos,[61] factor que alentó al CRIC a promulgar y posicionar un planteamiento político centrado en la unidad del movimiento indígena a nivel nacional, bajo los principios de tierra, cultura y autonomía: "el afianzamiento de la plataforma política del CRIC fundamenta la unidad a partir del reconocimiento de la diversidad de culturas. Unidad en la diferencia es la orientación" (CRIC, 2010: 29).

En 1981 el CRIC celebró en Toribío, Cauca el Sexto Congreso Indígena Regional. A pesar del fuerte dispositivo de seguridad desplegado por el gobierno de Turbay en los territorios indígenas y su posterior militarización, se fueron consolidando nuevas estrategias de resistencia ante la recuperación del territorio desde las vías legales. Por otro lado, el CRIC pudo establecer un canal de comunicación con el gobierno de Turbay, en donde se discutieron temas tan sensibles como el de la desmilitarización del territorio indígena. En cuanto al proceso de negociación, el CRIC supo aprovechar esta oportunidad política e introdujo en la agenda del Gobierno el tema de la educación propia, vista como una herramienta de difusión y formación de nuevas generaciones.

El accionar del CRIC se empezaba a manifestar bajo dos líneas programáticas de movilización. La primera estaba encaminada a fortificar el proceso organizativo interno, en donde se creó el programa de salud propia y se "anexó el octavo (8) punto al programa del CRIC: 'fortalecer las organizaciones económicas comunitarias'" (CRIC, 2010:30). En segundo lugar y desde una perspectiva externa, la organización indígena regional consolidó un canal de interlocución directo con el gobierno y, a su vez, extendió su entramado político y su experiencia reivindicativa al interior del territorio colombiano, logrando de este modo contribuir a la creación de la Organización Indígena de Colombia (ONIC): "Nos defendemos del Estatuto Indígena que el gobierno de Turbay quiere imponer y avanzamos en la preparación del primer Congreso Indígena Nacional" (CRIC, 2010: 30).

---

[61] Colectivo de Abogados José Alvear Restrepo (Cajar).

La inclusión de un octavo punto en la plataforma política y discursiva del CRIC, trajo consigo el diseño de una estrategia económica de carácter comunitario, que estableció los lineamientos básicos para administrar de manera colectiva los recursos que se pudieran explotar en las tierras recuperadas. Con base en esto, la estrategia política de esta organización, fundada en la recuperación del territorio a través de la liberación de las tierras, comenzaba a evolucionar. Entonces, la pregunta que dirigía la discusión de los congresos y en este caso la del Séptimo Congreso, celebrado en Caldono en 1983, era la siguiente: ¿Cómo se podrían administrar los territorios recuperados y bajo qué enfoque comunitario se podrían volver productivas dichas tierras? Quizás las luchas reivindicativas por la tierra y la ampliación del territorio bajo este contexto habían llegado a su fin. De igual manera, las pretensiones políticas de la organización indígena habían alcanzado y traspasado los límites de las fronteras del proceso constitutivo, "propiamente interno" (CRIC, 2010).

Para este momento el discurso del CRIC se mantenía entre la difusión política del legado autonómico a nivel regional y nacional y la expansión de su campo constitutivo, producto de la entrada de nuevos significantes legales como la Ley 80 de 1890. De tal modo, estas configuraciones discursivas le dieron a la organización un campo más amplio de acción y discusión frente a la problemática de tierras con el gobierno de Turbay, el cual mediante el estatuto de seguridad intentaba reducir las expectativas reivindicativas del movimiento indígena.

Entre la autonomía y la participación/inclusión. Perspectivas y desafíos del Consejo Regional Indígena del Cauca en el marco de la Constitución Política de 1991

Mientras la discusión interna que se había tejido en torno a la unidad del movimiento indígena y el paulatino pero posible proceso articulador de un sinnúmero de diferencias (culturales, políticas y económicas), a partir de la "resignificación" (Laclau, 2006) de la lucha por el territorio, los problemas internos se agudizaron en el departamento del Cauca, y la división del movimiento parecía estar muy cerca.[62]

En este sentido y con la posterior desmovilización del comando armado Quintín Lame,[63] los canales del diálogo entre el gobierno y el movimiento in-

[62] Algunas autoridades del Pueblo Misak cuestionan el papel predominante del CRIC como organización social, y no como autoridad indígena.

[63] Según Darío Villamizar : "1) El comando Quintín Lame es una organización armada al servicio del movimiento popular, en primer lugar de las organizaciones; 2) Apoyará a los indígenas, al igual que a los

dígena del Cauca, se consolidaron aún más con el beneplácito de la Asamblea Constituyente, aspecto que le dio al movimiento indígena del Cauca una nueva "oportunidad política" (Tarrow, 2002), capaz de fortalecer la agenda del CRIC no solamente a nivel interno, sino también a nivel externo. Cabría subrayar que estos fenómenos y discusiones tuvieron lugar en el marco del Octavo Congreso del CRIC en el año de 1988, en donde se discutió el proyecto político, el cual empezaba a constituirse a través de la participación gradual en el sistema institucional.

Según Luis Guillermo Vasco, este cambio de giro programático del movimiento indígena, posterior al proceso constitucional en donde se reconoció el carácter pluricultural del país, trajo consigo un sinnúmero de ambivalencias o contradicciones que debilitaron al movimiento. Debido a esto y al aceptar un pacto social que reconocía los derechos individuales, pero no los colectivos, el movimiento indígena aceptó el derecho que tenía el Estado de salvaguardar los intereses de los individuos y no el de las colectividades indígenas: "los indígenas han descubierto que detrás del reconocimiento constitucional de sus territorios ha venido una andanada de leyes que los niegan. Se les niega el derecho al subsuelo y sus recursos; son de la nación. Se les niega la propiedad de los recursos no renovables, como el agua y el bosque, el petróleo, el oro" (Vasco, 2002).

Al cumplirse 20 años de la organización indígena y con la celebración del Noveno Congreso en marzo de 1993, la mediación entre las estrategias de movilización desde el punto de vista interno y externo había amplificado el campo de su acción política. En el primer caso, el llamado a la unidad y al fortalecimiento de la organización, impulsó desde el punto de vista identitario la segunda estrategia del CRIC centrada en la participación electoral, la negociación con el Estado y el llamado a la sociedad civil. Según Jorge Caballero, el CRIC debía conservar su fortaleza interna para poder proseguir su expansión hacia afuera como organización y autoridad indígena (Entrevista a Jorge Caballero, 2010).

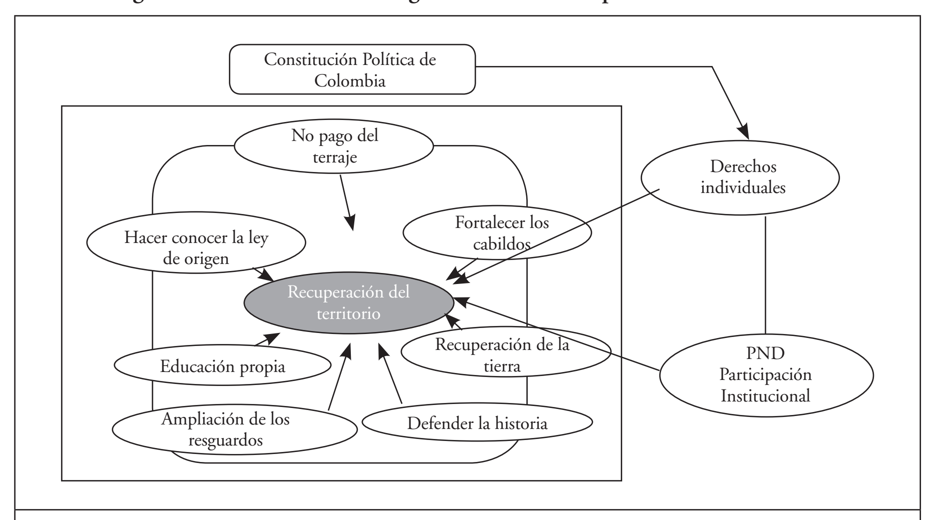
Sin embargo y a partir del Décimo Congreso en el año de 1997, la interlocución abierta con el Estado a través de la concertación de leyes y la participación

campesinos jornaleros, pobladores urbanos y demás sectores populares en su lucha por la tierra, por la cultura, por unas condiciones de vida más justas, por su dignidad, autonomía y sus legítimos derechos; 3) Defenderá especialmente a las comunidades y sus dirigentes contra la represión de sus enemigos, sea esta ejercida por la fuerza pública, por los grupos paramilitares o por asesinos a sueldo; 4) Defenderá la vida de los dirigentes y todos los comuneros indígenas; 5) Defender los intereses de todos los explotados y oprimidos del Cauca y de Colombia"(Villamizar, 2008: 341)."El CRIC era señalado constantemente como su brazo político y social, lo que obstaculizaba su actividad legal y ponía en riesgo a dirigentes de la comunidad" (Villamizar, 2008: 342).

en el diseño del Plan Nacional de Desarrollo,[64] determinó la inclusión del CRIC en las lógicas políticas y economicistas del sistema institucional. Debido a esto, ¿qué podría llegar a prevalecer, la autonomía o la dependencia económica? En palabras de Vasco, "cuando uno se sale del camino no puede volver a retornar" (Entrevista a Luis Guillermo Vasco, 2010).

De este modo, como se muestra en la figura 9, el campo discursivo del CRIC ya no solamente conservaba algunos de los elementos identitarios que habían constituido un entramado político indígena, sino que además de esto empezaba a incluir en su articulación argumentativa, las novedosas categorías de "la inclusión", "la participación" y la "representación política", legado implícito de la Carta Constitucional de 1991, la cual plasmaba en sus artículos el reconocimiento de los derechos individuales y la promoción del Plan Nacional de Desarrollo (PND).

Figura 9. Inclusión de nuevos significantes en el campo discursivo del CRIC



En este esquema se identifican los elementos que permearon el campo discursivo del CRIC durante la entrada en vigencia de la Constitución Política de 1991. De acuerdo con esto, se observa cómo a través de un discurso fundado en el reconocimiento institucional, ingresan implícitamente a este campo los significantes de los derechos individuales o fundamentales y de la participación institucional, reconocida en este contexto con el desarrollo del Plan Nacional de Desarrollo (PND).

Fuente: elaboración propia

[64] Cada pueblo adaptó a dicho plan sus propias particularidades, dándole vida y nombre a los "planes de vida" o, en palabras de Vasco, "planes de inversión" (Entrevista a Luis Guillermo Vasco, 2010).

Su innegable fuerza y la presión que ejercía la maquinaria institucional del Estado sobre las organizaciones indígenas acabó por fragmentar y disipar un objetivo político visible, el cual se había entretejido en función del territorio y de la autonomía. Ahora los direccionamientos institucionales fundados en la normatividad comenzaban a redirigir las agendas de estas organizaciones. Las nuevas propuestas indígenas en el marco de negociación y concertación con el Gobierno giraron en torno a la participación y reconocimiento de los pueblos indígenas en el sistema de salud y educación del Estado colombiano.

Aunque el CRIC mantuvo una postura radical en cuanto al fortalecimiento interno, las estrategias políticas que se entretejían durante el período postconstitucional, se vieron encaminadas hacia la búsqueda de apoyo solidario de otras organizaciones sociales y el establecimiento de espacios de discusión e interlocución con el Gobierno. Con la creación de una comisión para el desarrollo integral de la política indígena del departamento del Cauca, se establecieron dos espacios de discusión en la agenda con el Gobierno: en primer lugar "el diseño e implementación de políticas públicas que permitieran superar la situación con respecto a la territorialidad, el medio ambiente, los derechos humanos, la economía y la seguridad alimentaria" (CRIC, 2010: 60) y, en segundo lugar, evaluar los acuerdos suscritos con el Gobierno sobre la participación en el sistema de salud, la educación y la economía (CRIC, 2010: 60).

Del discurso por la tierra al de los Derechos Humanos

Desde el momento en que se articularon los siete puntos estructurales del CRIC en torno al discurso por el territorio, en el año de 1973, el crecimiento paulatino de este campo discursivo se vio amplificado y constituido por el ingreso de nuevos significantes tales como: "la participación", "la inclusión" y "el reconocimiento de los derechos fundamentales", los cuales desde esta perspectiva y de manera reiterativa se fueron articulando al interior de la cadena de equivalencias, constituida desde el origen del discurso de la organización[65] (Laclau y Mouffe, 2004: 172).

Sin embargo y tomando como referente el incremento permanente de la violencia al interior de los territorios indígenas en el departamento del Cauca,

[65] Llamamos a la cadena de equivalencias, el proceso por el cual se logran articular en torno a un centro común todos los elementos diferenciales que se encuentran al interior de cualquier campo discursivo. De esta manera y en el caso del discurso del CRIC, podemos interpretar que los nuevos significantes que ingresaban al interior del campo discursivo de la organización, se pudieron sumar de manera oportuna a la cadena de equivalencias constituida en 1973 a partir del referente central de este discurso: la lucha por el territorio.

y la débil respuesta del Estado en cuanto al diseño e implementación de políticas públicas que lograran mitigar el impacto visible de este fenómeno sobre la población indígena, el CRIC comenzó a establecer nuevas relaciones con otros sectores sociales, para encontrar el apoyo, la solidaridad y el compromiso de la sociedad civil, utilizando de este modo en su discurso, el recurso retórico de apelar a nombrar reiterativamente el significante de los Derechos Humanos, para representar en su contenido un mensaje político de carácter identitario y emancipador. Este proceso, en palabras de Ernesto Laclau, se podría comprender de la siguiente manera: "una reagregación o un desplazamiento retórico tiene precisamente la función de emancipar un nombre de sus referencias conceptuales unívocas" (Laclau, 2006: 140).

De esta manera, el discurso del CRIC reutilizó el significante de los "Derechos Humanos", para vaciarlo de su contenido y resignificarlo a partir de las reivindicaciones identitarias, centradas en la cultura, el territorio y la autonomía.

En esta medida y con el fin de establecer el momento en el que CRIC utilizó el significante de los Derechos Humanos, darle un nuevo sentido a partir de la expansión de su campo discursivo, se hace necesario en primer lugar ubicar el momento en el que esta categoría se consolidó y se articuló al interior de la práctica discursiva del movimiento. En segundo lugar, se deben presentar los espacios a nivel nacional e internacional en donde el discurso de los Derechos Humanos utilizado por el CRIC logró constituir nuevas alianzas de apoyo y solidaridad. En tercer lugar y tomando como referente la visible expansión del discurso del CRIC, es importante describir y analizar el proceso por el cual, el significante de los Derechos Humanos se constituyó como uno de los significantes más importantes al interior del campo discursivo del CRIC, en cuanto sirvió como aquel nodo articulador que reforzó la estrategia política del CRIC, encaminada hacia la construcción de una identidad popular.

Bajo el estatuto de seguridad de Turbay al diseño de una nueva estrategia de defensa: inclusión del significante de los derechos humanos en el campo discursivo del Consejo Regional Indígena del Cauca

La inclusión del significante de los Derechos Humanos al interior del campo discursivo del CRIC podría llegar a identificarse a partir de un momento específico, en el que a través de las restricciones judiciales se incrementaron las oportunidades políticas para las organizaciones sociales (Tarrow, 2002), las cuales constituyeron nuevos repertorios centrados en la reivindicación de los derechos

vulnerados. Cabría destacar que el significante de los Derechos Humanos ha sido utilizado y resignificado a lo largo de la historia, para deslegitimar y cuestionar en el orden internacional aquellas prácticas represivas utilizadas por los Estados en contra de los individuos.[66]

En el caso colombiano y con la implementación del Estatuto de seguridad el 6 de septiembre de 1978, en el gobierno de Turbay, el campo de acción de las organizaciones sociales se vio muy limitado, en el sentido de que a partir de la criminalización de las protestas populares, algunas organizaciones y sus líderes más visibles empezaron a ser señalados, estigmatizados y judicializados por sus presuntos nexos con las guerrillas (Betancur, 2006).

"Rígido estatuto de seguridad"

EL TIEMPO

Rígido estatuto de seguridad

Fuente: *El Tiempo*, septiembre de 1978

Tomando como referencia el aumento sistemático de la violencia y la judicialización de la protesta popular, algunas ONG empezaron a utilizar el recurso argumentativo del Derecho, para denunciar ante la opinión pública nacional e internacional, la vulneración de los derechos políticos y civiles que en palabras de Flor Alba Romero "venían siendo violentados por algunos sectores gubernamentales, a los cuales se les acusaba de abuso de autoridad y desapariciones forzadas de todo individuo que se pusiera en acto de desobediencia civil (Romero, 2003: 288)".

[66] Si bien esta discusión se enmarca dentro de un contexto de carácter liberal, en donde el respeto por las libertades y los derechos del hombre debe ser protegido, en torno a este significante se promovieron en los años 1970 campañas internacionales de denuncia contra los regímenes militares de Chile y de Argentina, en el caso latinoamericano, las cuales posibilitaron la reacción inmediata de la comunidad internacional, en función de observar y detener las acciones represivas de estos Estados en contra de la población (Keck y Sikkink, 2006).

El poder simbólico del Derecho (Villegas, 1993), desde esta perspectiva, le sirvió de fundamento a las organizaciones sociales para comenzar a estructurar un discurso legalista que, de esta manera y de forma simbólica, le hiciera frente a la persecución gubernamental y a la violencia física. En este contexto, el discurso de las organizaciones empezó a constituirse en torno a la figura de los Derechos Humanos, la cual logró agrupar en su interior un sinnúmero de derechos fundamentales quebrantados por causa de la represión política y social.

Comenzó proceso de "La Rubiera"



"Villavicencio: el abogado Jaime Rafael Pedroza habla con varios colonos sindicados de la matanza de dieciséis indios cuivas, durante el proceso, que se inicio ayer aquí en medio de la más grande expectativa"

Fuente: *El Tiempo* (1972)

En el caso de las organizaciones indígenas, el incremento de la violencia y la persecución gubernamental alcanzaron su punto de visibilidad más alto en el momento en el que se presentaron dos hechos significativos, los cuales agilizaron, desde este punto de vista, las posteriores movilizaciones legales llevadas a cabo por estas organizaciones en nombre de la defensa de los Derechos Humanos.

El primer suceso se presentó en la hacienda La Rubiera en el año de 1967, en donde 16 miembros del Pueblo Guahibo fueron asesinados por un grupo de colonos.[67] En el segundo acontecimiento y tomando como referencia el aumento de la persecución a un sinnúmero de líderes sociales por causa del Estatuto de Seguridad, dirigentes y líderes indígenas fueron arrestados y judicializados por posibles vínculos con la guerrilla del M-19.

Para Ángela Santamaría, las organizaciones indígenas en Colombia, concibieron la posibilidad de empezar a incluir el significante de los Derechos Humanos al interior del discurso indigenista, para denunciar públicamente las agresiones directas e indirectas contra los pueblos indígenas y sus territorios. Con respecto a la masacre de La Rubiera y tomando como referencia el apoyo jurídico que las organizaciones indígenas fueron recibiendo de otras organizaciones

[67] Según Oscar Collazos, el 26 de diciembre de 1967, 18 indígenas del Pueblo Guahibo fueron invitados a la finca El Manguito hacia el hato de La Rubiera, en donde al culminar el almuerzo 16 de ellos fueron asesinados por los "colonos blancos de La Rubiera" (Collazos, 1988.) Según *El Tiempo* (1972), "una vez ocurridos los hechos quemaron a los indígenas y escondieron sus huesos en la tierra". Cuando se develó esta masacre y se les preguntó a sus autores porque lo habían hecho, ellos contestaron: "No sabíamos que matar indios era malo".

sociales, este hecho se convirtió en el primer caso de violación de los derechos de los Pueblos Indígenas denunciado ante una instancia internacional, el Sistema Interamericano de los Derechos Humanos. En torno al caso de los presos políticos, también se fueron propagando campañas de solidaridad y apoyo legal, respaldadas por Adolfo Triana[68] y Fernando Umaña. En palabras de Santamaría, se comenzaba a vislumbrar una articulación entre el trabajo antropológico y el trabajo jurídico (Santamaría, 2008a: 127).

Precisando la directa relación entre las organizaciones indígenas y las nacientes organizaciones sociales defensoras de los Derechos Humanos, se fueron estableciendo redes de defensa jurídica en torno a la vulneración de los derechos de los Pueblos Indígenas, razón por la cual la agenda política de estas organizaciones se vio fortificada por la inserción de nuevos repertorios: "nuevos temas de reivindicación, derechos de las víctimas, derechos desplazamiento forzado masivo, etc. " (Santamaría, 2008a: 117-118).

Con base en el incremento de la represión política, fundada y respaldada por el gobierno de Turbay, el CRIC y sus dirigentes fueron acusados de pertenecer y apoyar al M-19. Desde esta medida y en torno al contexto político y social que las organizaciones sociales estaban presenciando en cuanto al encarcelamiento de sus dirigentes, las restricciones políticas de sus organizaciones y los asesinatos selectivos[69], el CRIC comenzó a incluir en su plataforma discursiva el repertorio argumentativo de los Derechos Humanos, para mitigar el impacto de la represión gubernamental, reivindicando de este modo los derechos fundamentales consagrados en la Constitución Política de 1991.

En palabras de Luis Guillermo Vasco, el CRIC utilizó el discurso de los Derechos Humanos justificando sus argumentos a partir de la Constitución Política, cuyos párrafos le daban sentido a su discurso. Asimismo, el CRIC retomó el discurso de los Derechos Humanos por la influencia de sus asesores y abogados, "no se siguieron movilizando por el territorio sino que se quedaron denunciando" (Entrevista a Luis Guillermo Vasco, 2010).

[68] "El abogado Adolfo Triana estuvo vinculado durante muchos años a la investigación y a la docencia en la Universidad Nacional de Colombia. También ha trabajado en la Fundación para las Comunidades Colombianas (Funcol) y ha publicado extensos artículos en los que ha documentado aspectos desconocidos de comunidades indígenas" (*El Espectador,* 2009).

[69] Según Myriam Jimeno, "el 3 de febrero varios pistoleros asesinaron al dirigente paéz o nasa Benjamín Dindicué en Irlanda, resguardo de Huila (Tierradentro). En pocos meses, fueron asesinados también Dionisio Hipia, Avelino Ul y Julio Escué" (2006: 21).

En la búsqueda de una nueva estrategia de defensa sustentada en la asesoría jurídica, la lucha legal mediada y respaldada por la apelación retórica de Los Derechos Humanos, la estrategia del CRIC se pudo configurar a partir de la incidencia política en dos niveles: el nacional y el internacional. En el primer campo constituido, la negociación con el gobierno Turbay se encaminó hacia la desmilitarización del territorio. En el segundo estadio de esta estrategia, la posibilidad de conseguir el apoyo de ONG defensoras de Derechos Humanos representaba un recurso vital para legitimar los campos de acción de la organización en el ámbito internacional.

Campañas nacionales e internacionales de denuncia: aplicación nominal del significante de los Derechos Humanos en el discurso del Consejo Regional Indígena del Cauca

Mientras que la persecución política a la organización se reproducía permanentemente por la detención de algunos dirigentes, como Jesús Avirama en 1980[70], la estrategia política del CRIC se fue encaminando hacia el establecimiento y la constitución de redes de apoyo, a partir del atentado contra las instalaciones de esta organización en el año de 1988 (CRIC, 2010). “Cuando en 1979 se desencadenó la represión sobre el Ejecutivo y sus colaboradores, éstos se dispersaron y las luchas fueron dejadas de lado” (Vasco, 2002). Por este motivo, se intensificaron las campañas de denuncia a nivel nacional (figura 10), intentándose con ello movilizar a organizaciones sociales en contra de la violencia. En palabras de Myriam Jimeno:

> Durante meses de actividad intensa hacia la opinión nacional e internacional apoyamos foros, encuentros, debates, publicaciones, afiches. Juan Gregorio Palechor, junto con Trino Morales y Jesús Avirama del CRIC y Adolfo Poloche del Consejo Regional del Tolima, mostraron el sentido del movimiento indígena y clamaron en contra de la clandestinización. (Jimeno, 2005: 22)

[70] “Marcos Avirama, su hermano Édgar, secretario del CRIC, y los dirigentes Taurino y Miguel Ñuscué y Mario Escué, Guillermo Amórtegui, Graciela Bolaños, Luis Ángel Monroy y Teresa Suárez” (Jimeno, 2005: 21).

Figura 10. Campañas de denuncia del CRIC entre 1979 y 1980

En esta imagen se reconocen tres campañas de denuncia y solidaridad. *En la primera* se evidencia el número de asesinatos ocurridos durante 1979 y 1980 presentados por el CRIC: "el CRIC denuncia". *En la segunda* se presentan las peticiones presentadas por el CRIC para liberar a los presos indígenas. De acuerdo con esto, se consigna la siguiente frase: "tu papá esta en la cárcel". *En la tercera* se emite un comunicado oficial en el que se describe lo siguiente: "Mensaje presentado por los presos del Consejo Regional del Cauca CRIC ante el Consejo de guerra que juzga a los sindicados de pertenecer al M 19".

Fuente: Myriam Jimeno (2005)

La estrategia de denuncia se convirtió en aquel recurso utilizado por la organización para obtener, en torno a una campaña de visibilización, el apoyo de sectores sociales a través de un solo lenguaje, el de los Derechos Humanos. Con esto el CRIC intentaba adquirir nuevas herramientas de interlocución con el Estado, utilizando el lenguaje jurídico adoptado por otras organizaciones para blindar su estructura programática y reivindicar de esta forma sus derechos. En pocas palabras, buscaba los mecanismos formales para establecer negociaciones directas y equitativas con el Gobierno Nacional. Desde la perspectiva del CRIC, se intentaba "fortalecer el proyecto político indígena frente al Estado con los aportes de otras fuerzas sociales" (CRIC, 2010).

El CRIC estableció nuevas alianzas con algunas ONG locales defensoras de los Derechos Humanos. Para afianzar las relaciones solidarias entre las organizaciones y fortalecer su andamiaje político, "las alianzas se consolidan a través de prácticas propias de este universo como la realización de comisiones humanitarias, mesas de negociación de 'alto nivel', comité de Solidaridad, y proyectos comunitarios" (Santamaría, 2008a: 105). Desde este contexto y tomando como

referencia la participación activa de algunas ONG colombianas[71] en los espacios internacionales[72] (Romero, 2003), los lazos estratégicos que se habían concebido entre dichas organizaciones y el CRIC , le fueron abriendo un espacio destacado al interior de estos escenarios, en los cuales lograron visibilizar y denunciar sus problemáticas a partir de su estrategia compartida de " información y de presión" (Keck y Sikkink, 1998), reflejada en la incidencia política.

Según Santamaría, el trabajo de *lobbyng* político de las organizaciones indígenas "va de la mano, necesariamente, de un proceso de construcción de redes, en su mayoría dirigidas por las ONG de derechos humanos" (Santamaría, 2010: 97). El ingreso a este tipo específico de escenarios comprende la juridicización de las reivindicaciones políticas, factor que determina la consolidación de redes de apoyo con ONG expertas en el tratamiento jurídico y legal de la temática de los Derechos Humanos (Santamaría, 2010:105).

Con el apoyo jurídico de dichas organizaciones, la represión en el departamento del Cauca, según Luis Guillermo Vasco, "se intentó enfrentar con las denuncias internacionales" (Vasco, 2002). Con ello y a partir de la visibilización y denuncia internacional de dos casos específicos, la masacre del Nilo 1994[73] y la masacre del alto Naya,[74] el discurso propio del CRIC, concebido desde las

[71] Solidarios, Fundación para las Comunidades Colombianas (Funcol), Colectivo de Abogados José Alvear Restrepo (Cajar).

[72] Dichas ONG comenzaron a presentar casos ante el Sistema regional de la OEA a partir de la visita de Amnistía Internacional y la Comisión Interamericana de Derechos Humanos (Romero, 2003), las cuales estaban "acreditadas" (es decir, poseían el estatuto Ecosoc para participar en las sesiones de los grupos especializados) por Naciones Unidas, por lo cual tenían una importante experiencia como usuarias del Sistema (Santamaría, 2010: 97).

[73] Según el Observatorio del Programa Presidencial de Derechos Humanos y DIH, la masacre ocurrida en la hacienda El Nilo, municipio de Caloto, Cauca, ocurrió bajo las siguientes circunstancias: "dicha finca se hallaba ocupada por indígenas, estando pendiente un litigio con los propietarios. Los dueños vendieron la finca a narcotraficantes quienes a través de un abogado amenazaron a los indígenas. Las amenazas se cumplieron el 17 de diciembre de 1991, cuando un grupo de hombres armados asesinó a 20 indígenas".

[74] La masacre del Alto Naya fue perpetrada por las autodefensas, quienes "el sábado 7 de marzo, durante una reunión llevada a cabo en el lugar conocido como el Cerro de La Teta. La Defensoría tuvo conocimiento de que desde este punto y por la vereda San Miguel, miembros de las denominadas autodefensas ingresaron a la localidad El Ceral y a las veredas Patio Bonito, Río Minas, La Paz y El Placer, con cerca de 500 hombres armados. Este grupo, entre el 10 y el 13 de abril del año 2001, realizó un recorrido de violencia por toda la región de El Naya, cuyo resultado definitivo aún no ha sido precisado por las autoridades, pero que de conformidad con las versiones recogidas, deja como saldo la muerte de cerca de cuarenta personas y el desplazamiento forzado de más de 1.000 habitantes de la localidad" (Defensoría del Pueblo, 2001: 13). Según Santamaría, "La campaña nacional e internacional de denuncia del caso fue gestionada por un ex senador

reivindicaciones territoriales, se vio articulado especialmente con un lenguaje técnico y preciso, el cual podría llegar a enlazar los elementos particulares de las reivindicaciones étnicas, con las reivindicaciones sociales o populares, presentadas desde la vulneración de los derechos fundamentales.

El reconocimiento de los derechos fundamentales[75] y colectivos[76] de los Pueblos Indígenas, posibilitó la apertura de nuevos escenarios[77] en donde las organizaciones indígenas, y en este caso el CRIC, pudieron ejercer presión en torno al cumplimiento de ciertos derechos vulnerados por el conflicto y la omisión política del Estado colombiano. "El orden transnacional ontologiza a los indígenas a través de su definición desde el 'reconocimiento' de derechos ahora otorgados y antes impensables; y en el ejercicio de esos derechos las comunidades indígenas encuentran lugares propicios para la creación de proyectos sociales alternativos" (Gómez y Gnecco, 2008: 16).

En este sentido y partiendo del común denominador de la violencia, en el momento en el que la organización regional comenzó a utilizar en su discurso el concepto de la vulneración de los Derechos Humanos, implícitamente estaba reclamando la protección de los derechos colectivos de los pueblos indígenas del Cauca, cuya violación se había incrementado a partir de los constantes enfrentamientos entre los diferentes actores armados en la región a partir de 1980. Con respecto a esto, en palabras de Mauricio Archila, las demandas por la tierra y por los Derechos Humanos en algunos casos se entrecruzaron, debido a que en el proceso de recuperación de tierras se iban desarrollando enfrentamientos que en ciertas ocasiones trajeron consigo la muerte de un considerable número de comuneros y lideres indígenas[78](Archila, 2009).

---

indígena y por Aparicio Ríos, dirigente del CRIC". "Aparicio Ríos había trabajado durante varios años en los equipos de reflexión sobre 'derecho propio' y el tema de la violación de derechos humanos de los pueblos indígenas en el CRIC y la ONG indígena Fundación Sol y Tierra. Este dirigente era reconocido como uno de los principales investigadores del país sobre el tema del desplazamiento forzado indígena, después de su participación en la investigación sobre el tema realizada con el financiamiento del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los refugiados (Acnur)" (Santamaría, 2008a: 101).

[75] Constitución Política de Colombia.

[76] Convenio 169 de la OIT.

[77] Sistema de las Naciones Unidas, Sistema Interamericano de Derechos Humanos (SIDH).

[78] Para Archila (2009), uno de estos casos se presentó en 1984 cuando se desarrollaba la toma de tierras del resguardo de López Adentro, donde fue asesinado el sacerdote Álvaro Ulcué.

Reconceptualización de la categoría universal de los Derechos Humanos, hacia la construcción de una identidad popular: la Minga Social y Comunitaria en el marco del conflicto armado

El fenómeno de las múltiples violencias, ejercidas en este caso específico por los actores armados al interior de los resguardos indígenas, reflejan los efectos negativos y devastadores de la violencia regional generada por el conflicto armado, político y social y sus diversas estrategias de guerra, las cuales han ido debilitando la organización política, económica, social y cultural del proceso regional indígena en el departamento del Cauca. De esta manera, los actores armados al intentar legitimar su control militar en el territorio, han ejercido el terror, asesinando, desplazando e intimidando a la población, incrementando de este modo el temor colectivo y soslayando así cualquier ímpetu de organización social y colectiva. "Han visto como, con frecuencia, con el líder social muerto, muere su dimensión social. Por eso ejercen la violencia no sólo contra las personas y los grupos, sino también contra la conciencia colectiva, que es la fuente de la emancipación social" (Sousa y Villegas, 2004: 5).

Si bien el CRIC ha considerado que el constante hostigamiento de los actores armados ha debilitado la estructura organizativa de los resguardos indígenas y sus respectivos gobiernos tradicionales, el contexto de violencia en el departamento del Cauca ha reflejado que durante los últimos años esta situación se ha podido ubicar dentro de un patrón específico, de corte estructural, el cual enmarca a la región del suroccidente colombiano como uno de los corredores estratégicos más importantes utilizados por los actores armados, ya que "convergen allí corredores entre la Amazonía y el Océano Pacífico, el Ecuador y el Valle del Cauca, así como la diversidad de su geografía con valles interandinos y selvas, que se extienden desde la Cordillera Central hasta el Pacífico" (Observatorio del Programa Presidencial de Derechos Humanos y DIH, 2004: 4).

En el marco de esta situación se pueden identificar cuatro actores armados: la Fuerza Pública, las FARC, el ELN y las AUC, los cuales han desplegado desde los últimos años sendas luchas por el control territorial de la zona.[79] Según

[79] En este sentido, las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia (FARC) actualmente despliegan su accionar a partir del funcionamiento de cuatro frentes del Comando Conjunto de Occidente: "En el norte y el nororiente, en límites con el Valle del Cauca, tiene presencia el frente 6 […] Hacia el centro y sur, en límites con Nariño y particularmente en la zona de cordillera están los frentes 8, 60 y 64" (Observatorio del Programa Presidencial de Derechos Humanos y DHI, 2004: 6). Por su parte, el Ejército de Liberación Nacional (ELN) ha operado en el departamento a través de dos grupos articulados al frente de guerra su-

el Observatorio del Programa Presidencial de Derechos Humanos y DIH, el momento más álgido de la crisis humanitaria en la región se ha desarrollado a partir del año 2000, cuando se incrementaron los asesinatos selectivos, las masacres y los homicidios, producto de la expansión de los grupos de autodefensas y los constantes enfrentamientos por el control de las rutas de las drogas ilícitas.

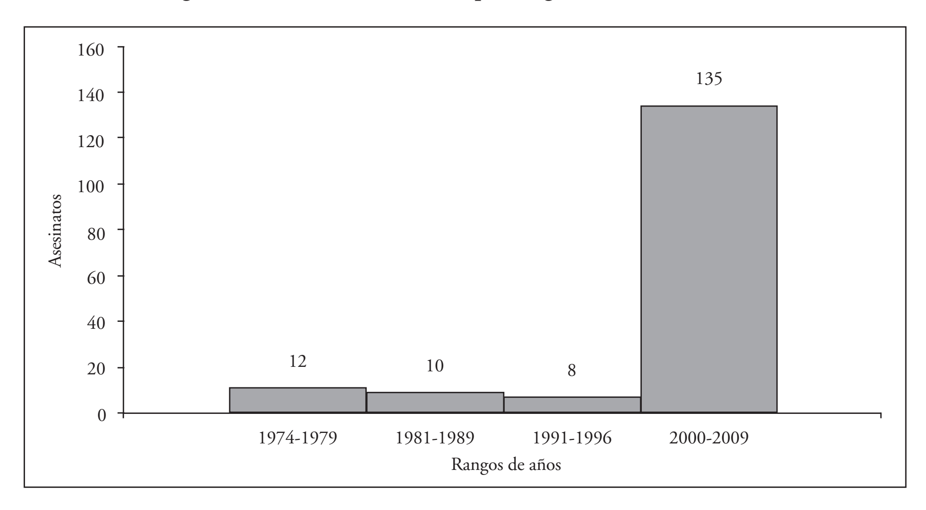
A raíz de este enfrentamiento, librado en su gran mayoría al interior de los territorios indígenas, el CRIC logró identificar que con el asesinato de 165 comuneros y líderes entre 1974 y el 2009, los Pueblos Indígenas del suroccidente colombiano están en peligro de desaparecer (CRIC, 2010).

Como se puede ver en la figura 11, en el período comprendido entre 1974 y 1979, reconocido por el despliegue armado de las guerrillas y la consolidación de la represión política, se pudieron registrar 12 asesinatos. De este modo y con el crecimiento de los cultivos ilegales de coca y amapola, entre 1981 y 1989 se detectaron 10 asesinatos. Entre 1991 y 1996 en el marco del nacimiento de las AUC, la organización pudo establecer que ocho indígenas habían sido asesinados. Quizás el período en el cual los efectos negativos del conflicto armado tuvieron una mayor connotación fue el de los años 2000 a 2009, lapso en el que la constitución y expansión de las AUC hizo incrementar los enfrentamientos armados con la guerrilla. Según los datos encontrados, se pudieron registrar 135 asesinatos. Según la Defensoría del Pueblo: "Los indígenas paeces viven en un estado permanente de zozobra frente a las posibles tomas de sus poblados, dada la indefensión en que se encuentran sus comunidades. Esto los ha llevado a verse a sí mismos como víctimas potenciales y reales del conflicto armado" (Defensoría del Pueblo, 2003: 4).

---

roccidental. De esta forma, el frente Manuel Vázquez Castaño tiene presencia en el sur y bota caucana; así mismo el frente José María Becerra "tiene presencia en Cajibío, Morales, Patía, Piendamó, Buenos Aires y Popayán" (Observatorio del Programa Presidencial de Derechos Humanos y DHI, 2004: 7). A mediados de los años noventa y con la expansión de los cultivos ilícitos en el departamento de Cauca, la presencia de las Autodefensas Unidas de Colombia (AUC) se consolidó en la zona, a través del funcionamiento de los siguientes grupos armados: el Bloque Calima, el Bloque Farallones y el Frente Pacífico. Por otro lado, la Fuerza Pública hace presencia en el departamento del Cauca con la "Vigésima Novena Brigada, la Tercera Brigada y la Armada Nacional, a través de la Fuerza Naval del Pacífico. Por otra parte, en 2003 se instaló en el municipio de San Sebastián (zona *Macizo*) el Batallón de Alta Montaña Benjamín Herrera" (Observatorio del Programa Presidencial de Derechos Humanos y DHI, 2007: 2).

Figura 11. Número de asesinatos por rango de años (1974-2009)



Fuente: elaboración propia a partir de información tomada de CRIC (2010: 94-98)

Por causa de la violencia en el departamento y por el aumento de los asesinatos registrados por el CRIC entre el 2000 y el 2009, la necesidad imperante de reconocer las agresiones sistemáticas por parte de los actores armados y anteponer a este fenómeno algún tipo de resistencia, llevó a la organización a utilizar los recursos discursivos establecidos en la Constitución de 1991 para dignificar su imagen ante las instituciones y ante la ley, reconociendo y visibilizando de este modo el estatus que tenían como sujetos colectivos de derechos, los cuales según Villamizar, al ver vulnerados sus derechos individuales, estaban denunciando desde el lenguaje formalmente reconocido por los funcionarios del Estado, la violación de los derechos grupales o colectivos (Villamizar, 2008: 325).

Según esto, el lenguaje de los derechos y su posterior reconocimiento desde un eje transversal y universal, no solamente los fue acercando hacia la aplicabilidad discursiva de estos mismos en el ámbito nacional, sino que los llevó a descubrir y utilizar retóricamente la categoría universalista de los Derechos Humanos, con el fin de prestablecer, en primer lugar, una relación más formal y vinculante desde el orden legal con las instituciones del Estado y, en segundo lugar, incrementar las relaciones políticas con las demás organizaciones sociales existentes en Colombia.

En este punto, según Montoya, el discurso de los Derechos Humanos fue ampliamente difundido, no solamente por las ONG, sino también por las diferentes instituciones del Estado que en función de acatar las disposiciones y

normativas internacionales, tenían la obligación de brindar las garantías necesarias para el cumplimiento de estos derechos. Frente al fenómeno expansivo y aglutinante del discurso de los Derechos Humanos, el CRIC logró darle a esta categoría una función central, capaz de articular un discurso más incluyente, formal y legalista, en el cual se podrían unificar parcialmente las diferencias establecidas con otros sectores sociales y con el Estado colombiano, dándole de este modo un nuevo significado al concepto unilineal e universal de esta categoría, entendida desde una perspectiva liberal.

En palabras de Boaventura de Sousa Santos, muchas fuerzas sociales constituidas y empoderadas desde su condición de clase, raza y etnia han iniciado un nuevo camino, asimilando, utilizando y reinventando la categoría de los Derechos Humanos, para fortificar el proceso emancipatorio y organizativo en torno al reconocimiento de los derechos populares y colectivos (Sousa, 1998: 10). En este sentido, para el CRIC, el discurso de los Derechos Humanos ha sido visto no como un instrumento de dominación, sino como un instrumento de emancipación, autonomía y organización social. "Como indígenas estamos al comienzo de una nueva etapa histórica, fruto de los 500 años de resistencia, de los 22 años de lucha organizada y de los derechos reconocidos en la Constitución de 1991" (CRIC, 2010: 50).

Desde esta perspectiva, la categoría de los Derechos Humanos en el discurso del CRIC empezó a perder su significado hegemónico y se convirtió de este modo en un significante vacío (Laclau y Mouffe, 2004), el cual se podría llenar de sentido a partir de los objetivos de la organización indígena, que constituyó el 30 de mayo de 1999 en La María, Piendamó, un espacio de diálogo y concertación con otras organizaciones sociales, en función de proponer una visión alternativa concebida desde las realidades de cada sector para hacerle frente al impacto negativo del conflicto armado. El espacio de convivencia, negociación y diálogo se convirtió en el espacio propio de las organizaciones sociales. En este se discutieron y generaron nuevas propuestas frente al respeto del Derecho Internacional Humanitario (CRIC, 2010: 60).

De esta forma, la concepción refundada de los Derechos Humanos se convirtió en aquel significante que logró articular un sinnúmero de diferencias políticas e ideológicas en torno al conflicto armado colombiano y el reconocimiento de los derechos colectivos. En palabras de Sousa Santos, la categoría universal de los Derechos Humanos, concebida desde arriba, debe ser renombrada y conceptualizada desde abajo hacia arriba, en torno a la constitución de una política

localizada y contrahegemónica (de Sousa Santos, 1998: 18). El CRIC buscaba "generar un espacio propio de las organizaciones sociales que tenga poder y que proponga desde lo económico, político y social la manera de superar el conflicto que vive el país; que a la vez incida decisoriamente en la superación de dicho conflicto y en el respeto del Derecho Internacional Humanitario mientras la guerra subsista" (CRIC, 2010).

En el marco de reforzar la idea de unidad interna, por un lado, y de inclusión externa, por el otro, frente a la problemática del conflicto armado y la vulneración de los derechos fundamentales y colectivos, el CRIC organizó y llevó a cabo un proceso de resistencia denominado la "Minga Social y Comunitaria", en el mes de agosto del año 2008. Con la Minga, el significante vacío de los Derechos Humanos representó parcialmente las demandas particulares de los diferentes sectores sociales, en torno a

> la defensa por la vida y todos los derechos de los pueblos, manteniéndose el apoyo solidario de amplios sectores de la población nacional e internacional; sectores campesinos, organizaciones urbanas, afrocolombianos, sindicalistas, maestros, se unen a los procesos organizativos; se adquiere una mejor experiencia en la formulación de política pública. (CRIC, 2010)

La Minga se lanzó a refundar una campaña popular por la reivindicación de los derechos fundamentales y colectivos. Sin lugar a duda, enmarcados dentro del contexto mismo de la resignificación de los Derechos Humanos. En tanto que la violencia crece, el discurso de los Derechos Humanos se replica y se expande permanentemente en todos los escenarios,[80] manteniendo sin embargo un enfoque identitario, "propio". Según Jorge Caballero, la continuidad de los nueve puntos, como la de los principios de unidad, tierra y cultura, aún permanece, ya que "se mira más hacia adentro que hacia fuera" (Entrevista a Jorge Caballero, 2010).

Desde esta visión, la reinvención del lenguaje de los Derechos Humanos en el discurso del CRIC (figura 12) posibilitó la apertura de un significado colectivo y popular de estos derechos, acrecentando la distancia entre la concepción individual y la concepción comunitaria. Por este motivo y en función de transformar conceptos culturales dominantes sobre los derechos (Escobar, Álvarez

[80] Este discurso se ha podido replicar y extender al interior de espacios de discusión interna como los congresos indígenas, y también en espacios externos como la mesas de concertación con el Gobierno.

y Dagnino, 2001), la Minga Social y Comunitaria, al efecto de reivindicar los derechos de los pueblos asediados por el conflicto armado, intentó constituir una identidad popular a partir del reconocimiento de la vulneración de los derechos colectivos. Según Laclau, "La defensa de los derechos humanos y de las libertades civiles pueden convertirse en las demandas populares más apremiantes" (Laclau, 2006: 216).

Figura 12. Reconceptualización de la categoría universal de los Derechos Humanos

En este esquema se evidencia, *en primer lugar,* la inserción de la categoría de los Derechos Humanos en el campo discursivo del CRIC, producto de la violencia sistemática; *en un segundo lugar*, se constatan los dos procesos que lograron reconceptualizar la categoría universal de los Derechos Humanos, el establecimiento del territorio de La María como territorio de diálogo y negociación y la Minga Social y Comunitaria. *En tercer lugar,* de acuerdo con esto y según las motivaciones de los dos procesos, la visión de los Derechos Humanos comenzó a girar en torno a los procesos de diálogo, convivencia y negociación.

Fuente: elaboración propia

Con ello, la reinterpretación de un discurso universal de Los Derechos Humanos solidificó la constitución de una identidad grupal, en donde las diferencias se articularon en torno al eslabón del significante vacío de los derechos humanos:

> La identidad del grupo, como afirma Laclau con respecto a toda identidad, es diferencial. Se articula en un "elaborado sistema de relaciones con otros grupos" (E: 48), y no se aísla de ellos. Estas relaciones estarán "reguladas

> por normas y principios que trascienden el particularismo de cualquier grupo" (E: 48), como el lenguaje de los derechos. (Critchley y Marchart (Comps.), 2008: 125)

En este medida, cabría preguntarnos hasta qué punto la reinvención del discurso de los Derechos Humanos ha posibilitado la apertura de nuevos caminos frente a la autonomía que tanto se ha defendido en la plataforma política del CRIC, o si al revés, ha incrementando la dependencia del movimiento indígena con relación a la cooperación internacional y el Estado, cuya figura anteriormente antagónica se ha convertido en la fuente de interlocución y benevolencia.

A manera de conclusión

La constitución del discurso del CRIC frente a la lucha por la tierra y su posterior transición enunciativa en torno al reconocimiento y la resignificación de la categoría de los Derechos Humanos, se puede llegar a comprender y analizar si nos detenemos a estudiar cuáles fueron los procesos sociales, políticos y culturales que llegaron a solidificar y complementar a lo largo del tiempo, el campo discursivo de esta organización.

En este sentido, uno de los marcos ideológicos y filosóficos que construyeron la plataforma política del CRIC en cuanto a la autonomía, la tierra y la unidad, se puede reconocer en los postulados de Manuel Quintín Lame descritos en su obra *Los pensamientos del indio que se educó en las selvas colombianas,* en donde se recogen los elementos más precisos de su pensamiento y se mencionan las pretensiones políticas de este líder, cuyo mensaje llegó a ser articulado a partir de la idea reivindicativa que planteó sobre la liberación de la raza "guanani" o indígena.

Cabe destacar que el discurso del CRIC se vio permeado por el ideal institucional de la participación política y la inclusión formal en el sistema económico y político a partir de la Constitución Política de 1991. Si bien el discurso por la tierra se sigue identificando como un referente central en el discurso de la organización, la institucionalización del movimiento pretendió debilitar y difuminar las reivindicaciones específicas de la organización.

En esta medida y con el incremento de la represión política y legal desplegada con el estatuto de seguridad de Turbay y la agudización del conflicto armado en los territorios indígenas del departamento del Cauca, el CRIC logró establecer alianzas estratégicas con otros sectores sociales, buscando de este modo la defensa a través de la asesoría jurídica y la apelación retórica al significante de los Dere-

chos Humanos, como aquel motor que justificaría la protección de los derechos colectivos de los Pueblos Indígenas.

De esta manera, cuando el CRIC reconoció y reprodujo el discurso de los Derechos Humanos con un enfoque colectivo, en los ámbitos institucionales a nivel nacional e internacional, los lineamientos políticos de la organización se fueron desplazando desde una perspectiva interna hacia un horizonte externo, en donde se buscaba la interlocución con el Estado colombiano y la constitución de nuevos lazos solidarios con otras organizaciones sociales.

Finalmente y con respecto a esto, el CRIC reconoció el significante de los Derechos Humanos para resignificarlo en torno a los intereses previos de la organización, factor que llevó a sus representantes a constituir un espacio de negociación y paz en el resguardo de La María en Piendamó, Cauca, con el fin de reagrupar en un solo espacio a los sectores más afectados por el conflicto armado, buscando así propuestas alternativas para mitigar el impacto de la violencia en los diferentes territorios del país e incentivar el cumplimiento efectivo de los Derechos Humanos.

A su vez y a partir del proceso social y comunitario conseguido a través de la consecución de La Minga, el CRIC al darle un nuevo significado a la categoría de los Derechos Humanos, logró articular aquellas diferencias políticas e ideológicas en torno al reconocimiento colectivo de defensa social de los derechos de los pueblos, asumiendo de esta manera un rol de coordinación, en el que se promulgaba la construcción de una identidad popular vista desde el enfoque de los derechos.

Bibliografía

Teoría de análisis del discurso

Critchley, Simon y Marchart, Oliver (Comps.) (2008), *Laclau aproximaciones criticas a su obra*, México, Fondo de Cultura Económica.

Laclau, E. y Mouffe, C. (2009), *Democracia, pueblo y representación*, disponible en la página web http://www.exargentina.org/_txt/krise_elacau_democracia_es.html

_______________ (2006), *La razón populista*, México, Fondo de Cultura Económica.

_______________ (2004), *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.

_______________ (1997), *Hegemonía y antagonismo el imposible fin de lo político*, Chile, Editorial Cuarto Propio.

Teoría de la acción colectiva

Escobar, Arturo, Álvarez, Sonia y Dagnino, Evelina (2001), "Lo cultural y lo político en los movimientos sociales latinoamericanos", en: *Política cultural y cultura política. Una nueva mirada sobre los movimientos sociales latinoamericanos*, Bogotá, Taurus-ICANH.

Keck, Margaret y Sikkink, Kathryn (2000), *Activistas sin fronteras. Redes de defensa en política internacional*, México, Siglo XXI.

Tarrow, Sidney (2005), *The New Transnational Activism,* Cambridge University Press.

_______________ (2004), *El poder en movimiento los movimientos sociales, la acción colectiva y la política, España,* Alianza Editorial.

Movimiento social en Colombia

Echeverry, Juan (2009), "La guerra de 1885 en Colombia ¿Crónica de un suicidio anunciado? Revisión histórica de un lugar común", *Procesos Históricos. Revista de Historia y Ciencias Sociales,* No. 16, pp. 67-81, Bogotá, Universidad de los Andes.

Pinzón, Flórez Mauricio (2011), "El anarcosindicalismo en Colombia de 1924 a 1928", en: *Pasado y presente del anarquismo y del anarcosindicalismo en Colombia*, Bogotá, CILEP.

Romero, Alba Flor (2003), *Emergencia de los movimientos sociales en la región andina. El movimiento de Derechos Humanos en Colombia,* Ecuador.

Sánchez, Gonzalo (1977), *Las ligas campesinas en Colombia*, Bogotá, Tiempo Presente.

Antropología jurídica y movimiento indígena

Burguete, Araceli (2010), "Autonomía: la emergencia de un paradigma en las luchas por la descolonización en América Latina", en: *La autonomía a debate. Autogobierno indígena y Estado plurinacional en América Latina,* Ecuador: Flacso, GTZ, Ministerio Federal de Cooperación y Desarrollo; IWGIA; CIESAS; Universidad Intercultural de Chiapas.

Arboleda Castrillón, Diego (1973), *El indio Quintín Lame*, Bogotá, Ediciones Tercer Mundo.

Archila, Mauricio (2010), *Significado del bicentenario de la independencia para los pueblos indígenas,* Bogotá, Universidad de Santo Tomas.

_______________ (2009), "Memoria e identidad en el movimiento indígena caucano. Una historia Inconclusa", en: *Izquierdas políticas e sociales en Colombia*, Bogotá, Centro de Investigación y Educación Popular (Cinep), pp. 463-534.

Bonilla, Víctor Daniel (1980), *Historia política de los paeces*, Cali, Ediciones Colombia Nuestra.

Cantor Vega, Renán (2002), *Gente muy rebelde. Protesta popular y modernización capitalista en Colombia (1909-1929). Indígenas, campesinos y protestas agrarias*, Bogotá, Ediciones Pensamiento Crítico.

Cortés, Pedro (1984), *Desarrollo de una organización indígena: el Consejo Regional Indígena del Cauca, CRIC*, Popayán, Banco de la República.

Findji, María Teresa y Rojas, María José (1982), *Territorio, economía y sociedad paéz*, Cali, Universidad del Valle.

Gómez, Herinaldy y Gnecco, Cristóbal (eds.) (2008), *Representaciones legales de la alteridad indígena*, Popayán, Editorial de la Universidad del Cauca.

Jimeno, Myriam (2005), *Juan Gregorio Palechor: historia de mi vida*, Bogotá, CRIC, ICANH, Universidad del Cauca, Universidad Nacional de Colombia.

Lame, Manuel Quintín (2004), *Los pensamientos del indio que se educo en las selvas colombianas*, Popayán, Biblioteca del Gran Cauca.

Laurent, Virginie (2005), *Comunidades indígenas, espacios políticos y movilización electoral en Colombia, 1990-1998*, Bogotá, ICANH e IFEA.

Muelas, Lorenzo y Urdaneta, Martha (2005), *La fuerza dela gente. Juntando recuerdos sobre la terrajería en Guambía-Colombia,* Bogotá, ICANH.

Rappaport, Joanne (1984), *Tierra paéz: la etnohistoria de la defensa territorial entre los paeces de Tierradentro, Cauca*, Bogotá, La Fundación.

Romero Loaiza, Fernando (2005), *Manuel Quintín Lame Chantre: el indígena ilustrado, el pensador indigenista*, Pereira, Editorial Papiro.

Vasco, Luis Guillermo (2006), *Quintín Lame: resistencia y liberación*, disponible en la página web http://www.luguiva.net/articulos/detalle.aspx?id=68.

_______________ (2002), *Entre la selva y paramo. Viviendo y pensando la lucha india*, Bogotá, ICANH.

Villamizar, Darío (2008), *Paramilitarismo y pueblos indígenas: persecución y despojo*, Bogotá.

Sociología jurídica

Bourdieu, Pierre (2005), *La fuerza del Ferecho. Elementos para una sociología del campo jurídico*, Bogotá, Siglo del Hombre Editores.

de Sousa Santos, Boaventura (1998), *Por una concepción multicultural de los Derechos Humanos*, México, UNAM.

de Sousa Santos, Boaventura y Villegas, Mauricio (eds.) (2004), *Emancipación social y violencia en Colombia*, Bogotá, Grupo Editorial Norma.

García Villegas, Mauricio (1993), *La eficacia simbólica del derecho. Examen de situaciones colombianas*, Bogotá, Uniandes.

Ripoll Lemaitre, Julieta (2009), *El Derecho como conjuro. Fetichismo legal, violencia y movimientos sociales*, Bogotá, Siglo del Hombre Editores.

Santamaría, Ángela (2010), "Reivindicaciones indígenas transnacionales: una etnografía 'multisites' a partir del caso colombiano", en: *Derechos humanos en América Latina. Mundialización y circulación internacional del conocimiento experto jurídico*, Bogotá, Universidad del Rosario.

_______________ (2008a), "Estrategias políticas y estrategias jurídicas múltiples: la defensa de las víctimas del norte del Cauca colombiano", en: *Luchas indígenas y trayectorias poscoloniales*, Bogotá, Colección Textos de Ciencias Humanas y de Ciencia Política.

_______________ (2008b), *Redes transnacionales y emergencia de la diplomacia indígena: un estudio del caso colombiano*, Bogotá, Universidad del Rosario, CEPI.

Documentos institucionales

Defensoría del Pueblo (2001), *Resolución defensorial 009. Sobre la situación de orden público en la región de río Naya,* Bogotá, Defensoría del Pueblo.

Observatorio del Programa Presidencial de Derechos Humanos y DIH (2004), *Panorama del Cauca*, Bogotá, disponible en la pagina web http://www.derechoshumanos.gov.co/Observatorio/Publicaciones/documents/2010/Estu_Regionales/cauca2004.pdf.

Documentos de organizaciones sociales

Consejo Regional Indígena del Cauca-CRIC (2010), *Caminado la palabra de los congresos del Consejo Regional Indígena del Cauca-CRIC, febrero de 1971 a marzo de 2009*, Popayán, CRIC.

_______________ (2009), *Minga de resistencia social y comunitaria*, Popayán, CRIC.

_______________ (1973), *Nuestras luchas de ayer y de hoy*, Popayán, CRIC.
PEB-CRIC (2001), *Cxayu´ce*, No. 5, Popayán, CRIC.

Entrevistas realizadas

Entrevista a Luis Guillermo Vasco, Bogotá, 2010.
Entrevista a Vianney García, Popayán, 2010.
Entrevista a Jorge Caballero, del CRIC, Popayán, 2010.
Entrevista a Álvaro Muse, del CRIC, Popayán, 2010.

Archivo General de la Nación

AGN, Ministerio del Interior, caja 25, carpeta 223, 1961.
AGN, Ministerio de Gobierno, tomo 40, sección 4, Justicia

Artículos de periódico

Collazos, Óscar (1988), "Invitación a desaparecer", *El Nacional,* Caracas.
Comenzó el proceso de La Rubiera (1972), *El Tiempo*, Bogotá.
Fue un operativo de rescate perfecto (2009), *El Espectador,* Bogotá.
Rígido estatuto de seguridad (1978), *El Tiempo*, Bogotá.

Fotografías

Consejo Regional Indígena del Cauca-CRIC (2011), disponible en la página web http://encuentromegaproyectosymineria.blogspot.com/2011/10/se-recrudece-el-conflicto-armado-en.html
Deas, Malcom (2005), Biblioteca Virtual del Banco de la República, disponible en la página web http://www.banrepcultural.org/blaavirtual/revistas/credencial/marzo1996/marzo3.htm

Lucha contra el narcotráfico, escenario para el surgimiento de un antagonismo social. Una mirada desde las dinámicas de espacialidad

Ana Catalina Rodríguez Moreno*



En el 2008 salió en Colombia al aire en la radio y en la televisión un comercial emitido por la Dirección Nacional de Estupefacientes como parte de la campaña "No cultives la mata que mata", en desarrollo de su función de prevenir la producción y exportación de narcóticos. En este comercial, la dulce voz de una niña describía a quienes cultivan la marihuana y la coca, campesinos, colonos e indígenas como asesinos cuyas manos se encuentran untadas por la sangre de las personas que han muerto por la guerra. Según el relato, "si no cultivas la mata que mata te verás diferente, tendrás la frente más alta, las manos más limpias, la mirada más recta, cesarán los ríos de sangre, las lluvias de plomo, regresarán los desplazados al campo, crecerán cultivos más sanos" (Dirección Nacional de Estupefacientes, 2008).

Como era de esperarse, la campaña publicitaria tuvo reparos de distintas comunidades pues desconoce por completo que para los Pueblos Indígenas

* Politóloga de la Universidad del Rosario, joven investigadora del Observatorio de Redes y Acción Colectiva del Centro de Estudios Políticos e Internacionales de la Universidad del Rosario y coordinadora de la Escuela Intercultural de Diplomacia Indígena (EIDI). Correo: rodriguezm.ana@ur.edu.co

andinos y amazónicos, la coca es una planta sagrada. Más tarde se interpondría una acción de tutela por parte de la indígena nasa Fabiola Piñacue,[1] a título personal, pero en representación de toda la comunidad indígena. Su argumento se inspiró en que "no se puede colocar en el mismo plano la planta coca y los usos lícitos y legítimos que de ella se han hecho y se pueden hacer, y la utilización de la misma como materia prima para la producción de cocaína"; incluso, que "la hoja de coca puede tener formas de comercio alternativo legal, y que el ancestral consumo de coca en las comunidades indígenas no tiene efectos negativos" (Corte Constitucional, Sentencia C-176 de 1994). Finalmente, el comercial tuvo que ser retirado del aire a los cinco días del fallo a favor de la indígena.

Introducción e itinerario del capítulo

El comercial del que se ha hecho mención abre el debate respecto al cual quisiera centrarme en este capítulo del libro: revelar la doble interpretación que se tiene sobre el territorio tradicionalmente perteneciente a las comunidades indígenas. Esta dualidad se presenta a partir de dos posiciones enfrentadas: las políticas de Estado en materia de lucha contra las drogas y la concepción de la Línea Negra, que establece la conformación del territorio de las comunidades indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta a partir de su Ley de Origen.

Parto de la idea de que el "espacio" y el "territorio" no pueden ser entendidos como sinónimos, pues cada uno tiene un papel y un sentido diferentes. El sentido de acuerdo con el cual estoy entendiendo el espacio, es como espacio físico, es decir, donde se encuentran los objetos y cuya única relación se define por su distancia y dirección desde otros. Ahora bien, el territorio, por otra parte, es entendido como espacio representado y apropiado, esto es, que equivale a la apropiación política del espacio.

Así, el objetivo general de esta investigación consiste en definir la doble interpretación que se tiene sobre el territorio: en el caso del Estado colombiano, dirigida más hacia una visión del "espacio" como un campo homogéneo sobre el cual se extiende la dominación estatal, lo cual se analizará por medio de la legislación que presenta las directrices que el Gobierno debe seguir, tanto a nivel nacional como a nivel internacional, en su lucha contra el narcotráfico. Y

[1] Fundadora y representante legal de la empresa Coca Nasa, dedicada a la producción y comercialización de productos a base de hoja de coca.

en el caso de las comunidades indígenas, presentada más como una concepción que como una interpretación del "territorio" o eizuamas, sitios sagrados y línea negra –para los indígenas de la Sierra Nevada– como el lugar donde se ancla su identidad, lo que se estudiará a partir de ciertos textos escritos por la Organización Gonawindúa Tayrona (OGT) y entrevistas realizadas a algunos líderes de las organizaciones indígenas de la Sierra.[2]

Todo lo anterior se hace para comprender la formación de un antagonismo, el cual establece los límites de una sociedad y su imposibilidad de constituirse plenamente (Laclau, 2006a: 169), y lleva a la subversión de unas prácticas sociales,[3] por parte de las comunidades indígenas, en relación con aquellas del Gobierno en torno a la problemática mundial del narcotráfico, las cuales se evidenciarán en el surgimiento de nuevas formas de acción colectiva.[4]

El concepto de antagonismo que se presenta en esta investigación obedece a la siguiente premisa: "La idea básica es que el sujeto emerge como la experiencia traumática de una carencia, causada por el dislocamiento de la estructura, y entonces busca constituirse como parte de una totalidad recompuesta. Esto lo hace mediante una serie de decisiones finalmente arbitrarias, dando origen al antagonismo social" (Torfing, 1998: 36).

La estructura por medio de la cual se desarrolla este capítulo consta de cuatro partes. En la primera parte se presenta una breve reconstrucción histórica sobre distintos procesos sociales en la Sierra Nevada de Santa Marta; en la segunda parte, se define la legislación en torno a la lucha contra el narcotráfico y la defensa de los derechos de las comunidades indígenas en Colombia, para establecer có-

---

[2] José de los Santos Sauna, cabildo gobernador de la Organización Gonawindúa Tayrona; Alfonso Torres Villafañe, gerente de la IPS indígena Gonawindúa Ette Ennaka; Jaison Pérez Villafañe, coordinador en salud de la IPS indígena Gonawindúa Ette Ennaka para el Pueblo Arhuaco; Isidro Robles, aprendiz de mamo, quien vive en Bunkwimuke, población indígena que se ubica cerca a la cuenca del río don Diego; Félix Torres, gestor social arhuaco de la Organización Gonawindúa Tayrona; y Gilberto Arlant, representante de la Organización Indígena Kankuama, asesor en Derechos Humanos de la ONIC.

[3] Como el sujeto es condicionado por la dislocación de la estructura, este solo puede establecerse como una identidad plena mediante la identificación con varias posibles opciones para la restructuración social (Torfing, 1998: 44). Dichas opciones serán entendidas para este estudio como prácticas sociales.

[4] Ya Marx en su crítica al capitalismo advertía que el individualismo capitalista era la antítesis de la acción colectiva: "… sólo cuando el hombre real, individual, reabsorba en sí mismo al ciudadano abstracto y, como hombre individual, exista a nivel de especie en su vida, en su trabajo individual, en sus relaciones individuales, sólo cuando habiendo reconocido y organizado sus 'fuerzas propias' como fuerzas sociales ya no se separe de sí la fuerza social en forma de fuerza política, sólo entonces se habrá cumplido la emancipación humana…" (citado en Cante, 2010: 44).

mo se configura hegemónicamente el proyecto político de Estado colombiano, y se analiza la interpretación que el Estado hace del territorio como un "espacio" donde se da la explotación de los recursos naturales; en la tercera parte, se aborda la concepción del "territorio" que tienen las comunidades indígenas en su Ley de Origen, se lleva a cabo una breve teorización sobre dicha concepción y se estudia el caso de las fumigaciones con glifosato sobre resguardos indígenas, para comprender cómo se forma un antagonismo social y, finalmente, en la cuarta parte se evidencia como resultado de dicho antagonismo social, la articulación de ciertas acciones políticas, económicas, legales y algunas prácticas sociales por parte de las comunidades indígenas cuyo fin ha sido contrarrestar las experiencias institucionales de la lucha contra las drogas.

Procesos sociales al interior de la Sierra Nevada de Santa Marta

En la Sierra Nevada viven cuatro Pueblos Indígenas: los ikas (arhuacos), los kaggabba (koguis), los wiwas y los kankuamos. Se estima que su número excede los sesenta mil habitantes (OGT, citado en UAESPNN, 2005: 22), cuya mayoría vive en resguardos indígenas. Estos últimos, según el Decreto 2001 de 1988, son "áreas poseídas por una parcialidad, comprendiendo en ellas no sólo las habitadas y explotadas sino también aquellas que constituyen el ámbito tradicional de sus actividades económicas y culturales", y que, según la Constitución Política de Colombia de 1991, son de propiedad colectiva de los Pueblos Indígenas, a favor de los cuales se constituyen, tienen carácter inalienable, imprescriptible e inembargable (Arts. 63 y 329).

Procesos organizativos de los Pueblos Indígenas

El primer reconocimiento legal que alcanzaron estas comunidades sobre su territorio ancestral se dio en 1973 con la creación de la Reserva Arhuaca (Ministerio de Gobierno, Resolución 02 de 1973). Se presentó así una primera demarcación simbólica de territorio o *línea negra*. Después, a finales de los años setenta y principios de los ochenta se generaron otros procesos organizativos al interior de la Sierra, los cuales dieron como resultado la creación del Resguardo Kogui-Malayo-Arhuaco (Incora, Resolución 0109 de 1980) y del Resguardo Arhuaco de la Sierra (Incora, Resolución 078 de 1983). Finalmente, en 1994 se amplió el primero de estos dos resguardos (Incora, Resolución 029 de 1994), con más de 19.000 hectáreas entre las desembocaduras de los ríos Don Diego y Palomino y la orilla del mar, lo que se conoce como la lengüeta (OGT, 2009a: 90-91).

Por otro lado, sólo hasta el 10 de abril de 2003 fue constituido legalmente el Resguardo Indígena Kankuamo (Incora, Resolución 012 de 2003), respondiendo a los límites territoriales establecidos por los mamos e identificados y delimitados jurídicamente a partir del registro colonial (Naranjo, 2010: 87).

El segundo reconocimiento legal que obtuvieron las comunidades indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta sobre los hitos sagrados periféricos de la línea negra, que conforman su territorio, está determinado por la Resolución 0837 de 1995 del Ministerio de Interior, la cual establece:

> Que las concepciones radial y perimetral del territorio indígena de los pueblos de la Sierra Nevada de Santa Marta corresponden a dos modelos de categorías diferentes: la primera, a la cosmovisión indígena, de delimitación espiritual, dinámica y holística del territorio; la segunda, a la concepción de área geométrica y estática occidental para definición de un territorio y que el Gobierno encuentra necesario proveer una forma de articulación intercultural entre estas concepciones para efectos no sólo de la protección y el respeto a las prácticas culturales indígenas, sino para garantizar una relación intercultural funcional con la autonomía política y cultural de la cual gozan los indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta. (Ministerio del Interior, Resolución 0837 de 1995)



Resguardos indígenas y territorio ancestral. Fuente: OGT (2009a: 214)

Para estas comunidades indígenas, el territorio tiene un significado espiritual, el cual se analizará con mayor profundidad en la tercera parte de este capítulo. Sin embargo, hasta aquí he querido hacer un trabajo de reconstrucción del proceso organizativo de las comunidades indígenas de la Sierra Nevada, con el ánimo de revelar cómo el Estado ordena, a partir de su legislación, un territorio considerado por estas comunidades como sagrado, y de qué forma los reconocimientos legales dados al territorio ancestral definido por la Línea Negra han sido, sin duda, gran-

des logros históricos de reconocimiento a la territorialidad y a la autonomía[5] de los indígenas de la Sierra.

La conquista española y otros procesos de asentamiento

Pese a que las comunidades indígenas de la Sierra Nevada tradicionalmente poblaron este territorio, tuvieron que enfrentar varios procesos de asentamiento en los cuales fueron desplazadas de sus tierras. El primero de estos fue la conquista española, que abarcó casi todo el siglo XVI, momento en el que la Sierra Nevada fue explorada totalmente por los europeos, lo cual produjo que los indígenas localizados en las partes más bajas y en el litoral de las vertientes norte y noroccidental fueran "pacificados", es decir, conquistados por la fuerza de las armas, para obtener su participación en el nuevo orden colonial (Uribe, 1993: 73).

A este proceso le siguieron las reformas borbónicas del siglo XVIII, en las cuales la administración colonial montó un vasto programa de consolidación de la colonización en las partes más altas del macizo, consolidación apoyada por la formación de "pueblos de indios",[6] la realización de censos, la implementación de la tributación indígena, la conversión de los indígenas al catolicismo y la introducción de cambios profundos en el sistema productivo y en la organización social de los Pueblos Indígenas, lo cual, en primer lugar, los llevó a una forzada migración hacia las pendientes montañosas más inclinadas del macizo (Uribe, 1993: 73).

Tras el fracaso del proyecto reformista borbón y las subsecuentes luchas de independencia política de la Nueva Granada, vino un periodo que permitió a los pueblos serranos volver a replegarse dentro de sus montañas. Sin embargo, este orden de cosas no duró mucho, por lo cual desde mediados del siglo XIX se inició nuevamente el paulatino avance del orden exterior hacia la Sierra Nevada. Fue

[5] Para profundizar sobre este tema recomiendo la lectura de los capítulos "Autonomía: la emergencia de un paradigma en las luchas por la descolonización en América Latina", de Araceli Burguete, y "Colombia: autonomías indígenas en ejercicio. Los retos de su consolidación", de Astrid Ulloa, en *La autonomía a debate. Autogobierno indígena y Estado plurinacional en América Latina* (Gonzales, Burguete, Cal y Mayor y Ortiz-T, 2010).

[6] " … conjunto de ranchos a los que llegan parte de los indígenas de una comunidad cuando tienen que cumplir con la obligación de tributar o recibir las instrucciones del cura doctrinero, principalmente; pero no es un sitio de vida permanente: es el lugar de reunión 'al son de la campana'. En realidad, en el espacio natural de la época siguen habiendo los que se aparecen al pueblo de indios y los que nunca se aparecen por allí (como antecedente aún hoy 1985); y los totalmente enmontados que abandonando los guayacos, viven en las profundidades de las selvas sin que el dominador sospeche su existencia" (Findji y Rojas, 1982: 38).

así como se dieron los intentos fallidos, inicialmente, de formar unas colonias agrícolas de extranjeros, y luego, del gobierno federal de los Estados Unidos de Colombia por convertir el macizo en un área de manejo especial denominada Territorio Nacional de la Nevada y Motilones (Uribe, 1993: 74).

Sin embargo, fue después de la guerra de los Mil Días en Colombia (finales del siglo xix y comienzos del xx) cuando el fenómeno comenzó a acelerarse gradualmente. Así, la Sierra Nevada se convirtió en un poderoso foco de atracción para la colonización espontánea de campesinos expulsados de otras partes del país. Los cuatro pueblos de la Sierra se vieron de esta forma cercados por todos lados por sus "hermanos menores",[7] campesinos mestizos de cultura nacional que ocuparon sus tierras, sobre todo aquellas ubicadas en las partes más bajas y de mas fácil acceso. Paralelo a este proceso, que se dio al inicio del siglo xx, la llegada de los misioneros capuchinos[8] a la Sierra Nevada abrió otra fase de transformación de la sociedad indígena del norte de Colombia (Uribe, 1993: 75).

El arribo de estos misioneros a la Sierra Nevada de Santa Marta se dio en busca de la conversión religiosa de los indígenas a la "civilización", como se puede observar en la siguiente carta dirigida por el Jefe de Provincia de Padilla, M. Labrados Ramos, el 9 de enero de 1888, al obispo de Santa Marta:

> Quedo impuesto con satisfacción por la atenta comunicación de SSL, de fecha de hoy, de la llegada a esta capital de los RRPP capuchinos que pidió SSL con el objetivo de dar principio al noble y caritativo propósito que ha abrigado SSL hace largo tiempo de civilizar las tribus indígenas de la Guajira y Sierra Nevada, por cuyo suceso felicito a SSL. [...] Debe contar su SSL con que, de parte de la gobernación de este departamento, se le prestará todo el apoyo de que sea capaz en la órbita de sus facultades legales, para el éxito de esa obra de humanidad y de adelanto para la Republica. (Archivo de la Diócesis de Santa Marta, tomo 130, folio 19)

---

[7] Los Pueblos Indígenas de la SNSM se consideran los hermanos mayores de la humanidad, que habitan el corazón del mundo y, por consiguiente, asumen la responsabilidad de su equilibrio. Por lo tanto, los indígenas que no habitan la SNSM y los no indígenas son considerados como hermanos menores.

[8] Para profundizar sobre este tema recomiendo leer el libro de Juan Friede *La explotación indígena en Colombia bajo el gobierno de las misiones. El caso de los Arhuacos de la Sierra Nevada de Santa Marta* (1973).



Carta dirigida por el Jefe de Provincia de Padilla, M. Labrados Ramos, el 9 de enero de 1888, al obispo de Santa Marta, transcrita arriba. Fuente: Archivo de la Diócesis de Santa Marta, tomo 130, folio 19)

A propósito de este proceso, es importante recordar cómo se impuso a los Pueblos Indígenas de la Sierra Nevada un discurso religioso que desde el principio buscó eliminar su identidad cultural, prohibiéndoles, por ejemplo, que mascaran la hoja de coca e imponiéndoles que empezaran a fumar cigarrillos de tabaco, que los padres les hablaran a sus hijos en su propia lengua, cortándole el pelo a los niños, vistiéndolos con las ropas que vestían los europeos, es decir, haciendo que adquirieran nuevas costumbres, las cuales les ayudaban a olvidar las de sus antepasados (Pumarejo y Morales, 2003: 100)

Ahora bien, pese a que el 7 de agosto de 1982 los indígenas expulsaron a los misioneros capuchinos de Nabusímake[9], capital del Pueblo Arhuaco en la Sierra Nevada de Santa Marta, el asentamiento campesino lejos de desaparecer, se

[9] La toma en forma pacífica de la Misión Capuchina en San Sebastián de Rábago fue el primer gran éxito de la Confederación Indígena Tayrona, organización cuyo principal motor fue la causa arhuaca. Su reivindicación de autonomía y ejercicio de gobierno sobre el territorio, se convirtió en ícono de las luchas indígenas a finales del siglo xx, no sólo para los pueblos de la Sierra Nevada de Santa Marta, sino para todos los Pueblos Indígenas de Colombia (OGT, 2009a: 91).

consolidó en esta región, dada la flexibilidad y adaptabilidad de la estructura de la tenencia de tierras, lo cual se evidenció por el auge inicial de la producción de café y la ganadería, después la producción de marihuana y, finalmente, la cocaína.

Narcotráfico y otras dinámicas del conflicto

Aprovechando la posición geopolítica y geoestratégica del macizo serrano dentro del comercio de importación-exportación por el norte de Colombia,[10] sumado esto a la ampliación de la demanda internacional de la marihuana, los colonos no dudaron en plantar esta última con la esperanza de mejorar sus condiciones de vida durante la década de 1970. Como consecuencia de lo anterior, en la región de los cursos medio y bajo de los ríos Guachaca, Buritaca y Don Diego se consolidó un grupo de marimberos que lograron acaparar grandes extensiones de tierras (Uribe, 1993: 78).

No obstante, con el derrumbe del negoció de la marihuana se dio un vacío de poder en la región, el cual generó durante la década de ochenta la conformación del Frente 19 de las FARC-EP, del Frente Norte del EPL y del Frente Seis de Diciembre del ELN, cuyas áreas de influencia fueron las vertientes occidental, suroriental y nororiental de la Sierra Nevada, con excepción de la vertiente norte, área de influencia de los paramilitares (Defensoría del Pueblo, 2004: 4).

Como oposición al dominio de estas guerrillas en la Sierra Nevada y para tener acceso al manejo de los recursos y economías de la región, surgieron los paramilitares, respondiendo como ejércitos privados de protección a la propiedad privada. Con su llegada a los valles y zonas medias de la Sierra, la guerrilla realizó un repliegue táctico a la parte más alta de las montañas. Allí inició entonces la disputa por la tierra y por los corredores de droga (Codhes, 2005: 14).

---

[10] Corredor estratégico que se extiende desde la frontera con Venezuela hasta la región de Urabá y que incluye las regiones del Cesar y la Ciénaga Grande de Santa Marta, en camino hacia Córdoba (Defensoría del Pueblo, 2004: 4).

La acción paramilitar

Paraco power paisa people.
Arde Guachaca, arde Buritaca,
arde Don Diego, arde Mendiguaca.
Unidades del batallón de antinarcóticos destruyeron en el día de hoy 18 laboratorios de pasta de coca en los ríos Don Diego y Perico Aguado municipios de Santa Marta, no se reportaron victimas que lamentar.
Orquesta Sinfónica de Chapinero

En esta sección se identifican algunas situaciones dentro del marco de la violencia generada por el narcotráfico y por el conflicto armado, que dan razón de la acción paramilitar en la Sierra Nevada de Santa Marta y de cómo a través del terror, la consolidación militar y el trabajo comunitario, las AUC constituyen finalmente un dominio real sobre el territorio.

La acción paramilitar inicia en esta zona con una fase denominada como "terror", la cual se ubica desde los años ochenta hasta el 2002, con su mayor pico entre el 2000 y el 2002. Esta fase tiene sus inicios con la llegada de los jefes paramilitares Hernán Giraldo y Adán Rojas en 1969 a la Sierra Nevada, quienes a partir de los años ochenta conformarían el grupo paramilitar de *Los Chamizos,* que dominó esta zona hasta mediados de los años noventa cuando el Frente Domingo Barrios del ELN expulsó a *Los Rojas,* brazo armado de *Los Chamizos*, liderado por Adán Rojas, y los desplazó a zonas rurales de Santa Marta. Ahora bien, a esta división y luego enfrentamiento interno entre Giraldo y Rojas por el control del narcotráfico en la región, se sumó la presencia del Bloque Norte de las AUC, el cual a pesar de llegar a la Serranía del Perijá en 1997 con el interés de acceder a la Sierra Nevada, solo entró a esta en el año 2000 al formar una alianza con *Los Rojas* para enfrentarse al grupo paramilitar de Hernán Giraldo, ahora "Autodefensas Campesina del Magdalena y Sur de La Guajira" (Fucude, 2009: 296).

Respecto a este enfrentamiento, en entrevista realizada a Gonzalo,[11] campesino desplazado de la Sierra Nevada de Santa Marta que vivió junto con su familia en la vereda Los Achotes desde 1999 hasta el 2004, este relata una historia sobre la crudeza de esta situación y el poder que tenia Giraldo sobre la comunidad:

[11] Para proteger la identidad de esta persona sólo utilizaré su nombre, prescindiendo así del uso de su segundo nombre y apellidos.

> En enero de 2002 nos llaman a hacer una movilización desde el barrio 11 de Noviembre hasta el centro de Santa Marta, una marcha, la marcha por la paz o algo así, entonces todo el mundo salió con banderas, con pancartas blancas, esa marcha fue promovida por la gente de Hernán Giraldo, quienes en una reunión de vereda dieron la orden de que toda la Troncal del Caribe debía estar allá. Entonces, se hizo el paro, cerraron todo el comercio de Santa Marta, "nunca se había visto tanto cachaco junto", decían ese día los samarios. Así fue como todos nos movimos para allá, a toda la gente de la Troncal del Caribe la movilizaron en buses, fue dispuesto un bus para cada vereda.
>
> Entonces, más o menos a eso de las 3:00 de la tarde me dijeron que Los Achotes estaba caliente, así que me monté en un carro que iba para allá, pues el día del paro los Castaño habían colocado en la antigua escuela de Los Achotes un carro lleno de provisiones; entonces yo me fui a la tienda por cigarrillos, y allá estaba doña Rosa con lágrimas en los ojos y me dijo "váyase ya que aquí va a haber problemas", entonces me paré en el mirador y vi que toda la gente de Hernán estaba armada, en la carretera, entre las palmas de coco, esperando a que bajaran los de Castaño por las provisiones que estaban en el carro. Nadie se imaginaba eso, entonces todo el mundo empacó sus cosas y nos fuimos para las Cabañas de Buritaca, aprovechando que pasaba el último carro. Esa noche escuchamos el tiroteo de Los Achotes y supimos que hubo muertos, asesinatos selectivos a los líderes y gente que tenía altos mandos en la organización de Hernán. (Viotá, marzo de 2012)

Durante estos duros años de enfrentamiento y lucha entre las AUC y *Los Rojas* para apoderarse de los territorios explotados por Hernán Giraldo para el cultivo, procesamiento y distribución de la coca, fue cuando se presentaron con mayor intensidad los elementos del terror.

En el período de 1998 a 2002 se registraron 44 desapariciones forzadas, 166 ejecuciones extrajudiciales, 92 casos de tortura y 52 tomas de rehenes y secuestros. En dos masacres de 2002, la de El Limón y la de Potrerito, fueron asesinados 12 indígenas wiwas y se produjo el desplazamiento forzado de 1300 miembros de esa comunidad y 300 más de otras. En el 2003, la Defensoría del Pueblo recibió denuncias que incluyeron el asesinato de 44 indígenas kankuamos, el bombardeo militar oficial indiscriminado al resguardo Wiwa en Potrerito (San Juan del Cesar), que ocasionó la destrucción de viviendas y desplazamientos, el asesinato

de 13 indígenas arhuacos y de personas que trabajaban con ellos, así como otras infracciones graves relacionadas con l destrucción de poblaciones y de bienes civiles de uso comunitario[12] (Fucude, 2009: 16).

Es importante resaltar que desde este momento se dio una abierta connivencia entre las AUC y el Ejército, culpable este último también de las masacres mencionadas anteriormente, donde se "produjeron bombardeos indiscriminados por parte del Ejército y diversas incursiones de las Autodefensas con agresiones como saqueo e incendio de viviendas, centros etnoeducativos, puestos de salud y tiendas comunitarias" (Fucude, 2009: 36).

En el año 2002 se pasó a la fase de la "consolidación militar", luego de la creación del frente Resistencia Tayrona –integrante del Bloque Norte de las AUC–, mediante pacto realizado en mayo de ese año directamente entre Carlos Castaño Gil y Hernán Giraldo Serna. Este pacto le dio el absoluto control de la zona, desde la Serranía del Perijá, pasando por la Sierra Nevada y hasta la Vía Parque Ciénaga Grande de Santa Marta a las AUC, cuyo poder estaría concentrado política y económicamente por Hernán Giraldo en el Frente Resistencia Tayrona y militarmente por Salvatore Mancuso, a quien lo sucedería en el mando Rodrigo Tovar Pupo alias *Jorge 40* en el Bloque Norte (Fucude, 2009: 296).

Durante este período de la consolidación militar de las AUC se dio una fuerte penetración de la estructura política del país, por medio de lo que se conoce como "parapolítica", cuyos antecedentes en la región son el "pacto de Chivolo" y el "pacto de Pivijay".

El pacto de Chivolo se firmó el 28 de septiembre de 2000 en el municipio de Chivolo, Magdalena fue conocido con el eslogan de "Provincia Unida por una Mejor Opción de Vida", con la finalidad particular de apoyar la candidatura a la gobernación del dirigente liberal José Domingo Dávila Armenta. A esta reunión asistieron aspirantes al Senado y a la Cámara de Representantes, alcaldes de varios municipios del Magdalena (13), diputados y concejales e importantes comitivas políticas de los municipios de Remolino, Salamina, Pedraza, Granada, Piñón, Sabanas de Ángel, Cerro de San Antonio, Concordia, Algarrobo, Tenerife, Zapayán, Ariguaní, Pivijay y Plato. En noviembre de 2001 se firmó el pacto de

[12] A pesar de que esta fase se ubica inicialmente durante un período determinado, es importante aclarar que las acciones que consolidan el terror continúan dándose a lo largo del tiempo, razón por la cual se hacen otras masacres como la de La Laguna, en abril de 2003, Marocazo, en mayo de ese mismo año, Curumaní, en diciembre de 2005 y otras como las de Aracataca, Aguachica, El Cafetal, El Tablazo, en San Juan del Cesar, Maicao y Riohacha (Fucude, 2009: 36 y ss.).

Pivijay, convenio político para el debate electoral de marzo de 2002, celebrado entre *Jorge 40* y aproximadamente cuatrocientas personas. Este pacto buscaba avalar la elección al Congreso de Dieb Maloof, Jorge Castro, José Gamarra Sierra y Gustavo Orozco, así como respaldar varias candidaturas a las alcaldías de Pivijay, San Ángel, Algarrobo, Zapayán, Salamina, Remolino, Chivolo y Ariguaní, en el departamento del Magdalena (Fucude, 2009: 306-314).

Esta fase, además de ser la de la penetración del paramilitarismo en la estructura política del país, también vio la penetración de dicho movimiento en otras estructuras como la social y la económica, lo cual se observó en el cobro de extorsiones a la población, de manera estratificada y por sectores, tanto en las zonas rurales como en las urbanas. En el campo, por ejemplo, los principales afectados fueron los ganaderos, los bananeros, los palmicultores e incluso los caficultores, quienes en su mayoría asumen la entrega de dinero como una "cuota de seguridad". En los cascos urbanos, la apropiación de los mercados por parte de las agrupaciones de autodefensa es un asunto principal, al ser un espacio en el cual confluyen las actividades productivas rurales con el comercio de la ciudad. Bajo este marco, favorecen a sus principales financiadores, propiciando condiciones de desigualdad que en la mayoría de los casos van a afectar a los pequeños agricultores (OPPDH, 2006: 39).

Después del terror de la masacre y el desplazamiento, el proyecto paramilitar se lanzó a la tarea de hacer "trabajo comunitario", ya que tras el enfrentamiento entre Giraldo y las AUC:

> empiezan las reuniones, entonces las reuniones se hacen obligatorias una vez al mes en cada vereda, y cambia totalmente la parte militar, entonces ya nos presentan a los nuevos comandantes, a cada comandante de las veredas, a los responsables de cada vereda, se organizan las Juntas de Acción Comunal, llega gente nueva, gente diferente que no es de la región, y empieza la presencia de las AUC, y entra la organización, montando sus oficinas. Entonces se deja de hablar de paras o Hernán y se empieza a hablar de la organización (Entrevista a Gonzalo, Viotá, Cundinamarca, marzo de 2012)

En esta fase, que ubicamos de 2002 a 2005, los paramilitares abandonan, en cierta medida, la extorsión como método para relacionarse con el sector económico y empiezan a participar en negocios legales que sirven como fachada de sus actividades delictivas y, por ende, del narcotráfico. De este modo, el mercado

de Santa Marta logra ser controlado por las AUC, al igual que varias empresas de transporte que operaban sobre la Troncal del Caribe (*Semana,* 2005, 24 de abril) y la EPS Sol Salud, donde atendían a los heridos en combate (*Verdad Abierta,* 2011, 22 de agosto). Por otro lado, la estructura económica de los paramilitares llegaría a entrar a empresas como Coolechera y Lácteos del campo, jugada estratégica por la notable presencia de estas en toda la región, ya que además de la gran cantidad de socios, sus clientes hacían parte de una inmensa red de tenderos y comerciantes a lo largo de decenas de municipios en los departamentos de Atlántico, Bolívar, Magdalena, Sucre y Cesar: Asis Ltda., empresa de vigilancia y seguridad, Camagúey, Palmeras de la Costa y Uniapuestas, entre otras, y el puerto de Palermo a las orillas del río Magdalena (*Semana,* 2006, 14 de octubre).

En esta fase también resulta clave conseguir el manejo de las universidades. En el caso del departamento del Magdalena, cinco asesinatos selectivos dentro de la Universidad del Magdalena sugirieron que los paras habían tratado de infiltrarla (*El Tiempo,* 2004, 26 de septiembre).[13]

Todo lo anterior llevó al "dominio real" de los paramilitares en la Sierra Nevada de Santa Marta, consolidándose así un proyecto político, económico y social, con un control sobre el departamento del Magdalena, casi total (*El Tiempo,* 2004, 26 de septiembre). De esta manera, la guerra golpeó a las co-

---

[13] Siempre guardaré en mi memoria lo contradictorio que resultó suspender mis estudios de cuarto semestre de Ciencia Política y Gobierno en la Universidad del Rosario para viajar a Santa Marta a estudiar Antropología en la Universidad del Magdalena. Estoy hablando del segundo semestre de 2005, cuando desanimada por la caja de cristal en la que me sentía en Bogotá decidí viajar a la costa para encontrarme con otro mundo, con lo que yo esperaba fuera algo más cercano a la realidad del país en el que me encontraba en ese momento. Sin embargo, a los pocos días de iniciar mis clases en la Unimag esta búsqueda de la verdad terminó convirtiéndose en miedo y un alto nivel de autocensura. Me explico, cada vez que realizaba una intervención en una de mis clases de primer semestre de Antropología, preguntándome, criticando o cuestionando las fallas del actual gobierno –entre otras, la evidente presencia del paramilitarismo en todas las estructuras del poder en Santa Marta–, era motivo para que uno de mis compañeros, casi siempre Alejandro, me llamara la atención por hablar de esos temas "prohibidos" y me advirtiera del peligro que corría al hacerlo. Al principio yo no entendía, y acostumbrada a hablar en la caja de cristal de la que provenía pretendí seguir haciéndolo. Por lo menos, hasta aquel momento en el que me enteré sobre el asesinato de varias personas vinculadas a la Universidad, el estudiante de economía Hugo Maduro en el año 2000, el vicerrector Julio Alberto Otero en el 2001, el decano de Educación Roque Morelly Zárate en el 2002 y el destacado profesor Alfredo Correa de Andreis en el 2004, quien trabajaba con comunidades desplazadas por el paramilitarismo. Por supuesto, mis deseos de participar en las clases con mis, en ese momento "inoportunos", comentarios sobre el contexto político en el que me encontraba se vieron censurados por el miedo de contar con la mala suerte de "olerle a guerrilla", o simplemente presentar una idea subversiva para el orden paraco en el que me encontraba. Sin duda, en la Universidad se había infiltrado el paramilitarismo.

munidades indígenas pues estos ejércitos ilegales invadieron sus tierras y con sus botas mancillaron sus sitios sagrados y ocasionaron una crisis humanitaria. "Especialmente durante el periodo de 2004-2006, cuando los grupos de la guerra ocuparon todas las cuencas de los ríos, llevando consigo amenazas, hambre, desplazamientos y asesinatos" (OGT, 2009a: 9), evidenciándose su triunfo por medio de un dominio real del territorio.

Desmovilización y rearme

La desmovilización de estos dos bloques se dio durante el segundo período presidencial de Álvaro Uribe. El 3 de febrero de 2006 se desmovilizó el Bloque Resistencia Tayrona y en el 2008 Hernán Giraldo y *Jorge 40* –último de los jefes paramilitares de las AUC en desmovilizarse– fueron extraditados a los Estados Unidos (*Verdad Abierta,* 2008, 29 de diciembre).

Sin embargo, el fin del dominio paramilitar en la Sierra Nevada no representó un gran cambio en términos de extensión de hectáreas del cultivo ilícito de coca, pues estas se han mantenido durante los últimos ocho años (hasta el 2010) entre las 300 y 1300 hectáreas, principalmente cultivadas en los márgenes de las tierras bajas, entre las altas montañas de la Sierra Nevada y la costa del mar Caribe (UNODC, 2010: 35).

Tabla 1. Cultivos de coca en la región de la Sierra Nevada, 2004-2009 (en hectáreas)

Departamento	2004	2005	2006	2007	2008	2009	Porcentaje de cambio 2008-2009
Guajira	556	329	166	87	160	163	2
Magdalena	706	213	271	278	391	151	-61
Total	1.262	542	437	365	551	315	-43
Tendencia anual (porcentaje)	66	-57	-19	-16	51	-43	

Fuente: UNODC, Colombia, censo de cultivos de coca (2010: 35)

Asimismo, el fin del dominio paramilitar no significó el final de la violencia, pues desde antes de la desmovilización *Jorge 40* y otros mandos del Bloque Norte de las AUC ya estaban pensando en un proceso de recomposición, ubicando miembros confiables en lugares estratégicos. Así, los grupos

que forman posteriormente las denominadas bacrim,[14] operan del mismo modo que lo hicieron las autodefensas: con las armas intimidan y atacan a la población, están por lo regular en las mismas zonas y para financiarse ejercen las mismas actividades delincuenciales de narcotráfico, contrabando y otras formas de economías ilegales y legales. Mantienen vigente el narcotráfico y un modus operandi en la ilegalidad. De la misma manera, las formas de ataque y coerción a la población son similares; por tanto, el grado de vulnerabilidad de la población civil sigue siendo alto (Fecude, 2009: 301-302).

En la entrevista realizada a Gonzalo se revelaron algunos de los motivos reales de la desmovilización, por lo menos en la vereda de Los Achotes, donde:

> se recluta gente para desmovilizarse, pero la mayoría de la gente del Bloque Resistencia Tayrona que se desmoviliza jamás ha cogido un arma, por ejemplo de la vereda de desmovilizan los hijos de los campesinos, que se crían allá que son más pescadores, estudiantes de la escuela que no saben de la guerra y hasta ahora esta cumpliendo 17 años, la gente se desmoviliza por la plata, esa es la idea de ellos, ellos estaban muy pobres y si por ponerse un uniforme, tomarse unas fotos, pasar un día y entregar unos misiles les dan una plata, muchos se acogen por eso, (Entrevista a Gonzalo, Viotá, Cundinamarca, marzo de 2012)

Según esto, el conflicto armado en Colombia, ligado a la expansión de cultivos ilícitos, sigue produciendo elevados costos sociales, económicos y ambientales, entre ellos la pérdida de vidas humanas, la destrucción del capital social, el deterioro de la diversidad biológica y la violación de los Derechos Humanos de las comunidades indígenas.

Hasta esta primera parte del capítulo llevé a cabo tres tareas. Primero ubiqué los momentos legales en los que fueron reconocidos por primera vez los territorios pertenecientes a las comunidades indígenas que habitan la Sierra Nevada de Santa Marta. En segundo lugar, señalé muy someramente los principales procesos de asentamiento que estas comunidades tuvieron que resistir –con-

[14] En la Sierra Nevada se identificaron estructuras de las *Águilas Negras,* constituidas por una disidencia y un rearme del Bloque Central Bolívar 14; la Organización Nueva Generación; las Autodefensas Gaitanistas; *Los Nevados* y *Los Paisas*. Después de desmovilizado el Bloque Norte, apareció un grupo denominado *Los Nevados*, al mando de *Los Mellizos* (Fucude, 2009: 299).

quista española, reformas borbónicas y llegada de los misiones capuchinos, entre otras. Y, por último, identifiqué el surgimiento del narcotráfico y la acción del paramilitarismo en busca del dominio real de esta zona. Todo esto para revelar cómo desde la práctica, la cuestión del territorio empieza a ser abordada a partir de una posición espacial, donde las dinámicas de poder marcadas desde la época de la Colonia hasta el surgimiento del paramilitarismo determinaron los procesos sociales dados al interior de la Sierra Nevada, y finalmente, dar paso a la segunda parte del capítulo, centrada en el análisis de la interpretación que el Estado colombiano hace del territorio.

El "espacio", una apuesta por el Estado

Parto de la idea de que el Estado colombiano es un Estado social de Derecho que ha reconocido en su Constitución Política una pluralidad y multiculturalidad que han producido, a su vez, una amplia legislación en torno a los derechos de las comunidades indígenas que habitan en el país. De igual forma, el Estado está obligado a combatir el problema de los cultivos ilícitos que conlleva al narcotráfico, a la violencia, a la financiación de grupos ilegales, a economías locales ficticias, a la ilegalidad, a problemas de sanidad pública. En este sentido, surge el interés de analizar estos dos tipos de marcos legales, tarea que llevaré a cabo a continuación.

Marco legal

El marco legal que se registra en la tabla 2 contiene los principios legislativos más significativos respecto a temas como la autonomía, el consumo de coca, la consulta previa y la diversidad cultural, fundamentales para el análisis de los derechos de los Pueblos Indígenas en Colombia. De igual forma, contiene la legislación correspondiente a la lucha contra el narcotráfico (fumigaciones, erradicación de cultivos ilícitos, proyectos productivos y familias guardabosques). El marco en mención se encuentra distribuido en tres niveles, internacional, regional y nacional, y su inclusión en el estudio de este capítulo consistió en reunir el discurso que desde la legalidad –es decir, desde las leyes, normas nacionales y tratados internacionales– el Estado impone a las comunidades indígenas, revelando una visión particular sobre la espacialidad entendida en Colombia.

Tabla 2. Derechos de los Pueblos Indígenas.
Tres niveles de análisis: nacional, regional e internacional

Nivel internacional	
Consulta previa	
Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas (2007)	Los indígenas tienen derecho, como pueblos o como individuos, al disfrute pleno de todos los derechos humanos y de las libertades fundamentales, reconocidos en la Carta de las Naciones Unidas, la Declaración Universal de Derechos Humanos y las normas internacionales de Derechos Humanos (Art. 1).
Convenio 169 sobre Pueblos Indígenas y Tribales (1989)	Los pueblos interesados deberán tener el derecho de decidir sus propias prioridades en lo que atañe el proceso de desarrollo, en la medida en que este afecte a sus vidas, creencias, instituciones y bienestar espiritual y a las tierras que ocupan o utilizan de alguna manera, y de controlar, en la medida de lo posible, su propio desarrollo económico, social y cultural. Además, dichos pueblos deberán participar en la formulación, aplicación y evaluación de los planes y programas de desarrollo nacional y regional susceptibles de afectarles directamente (Art. 7).
Diversidad cultural	
Convención sobre la protección y promoción de la diversidad de las expresiones culturales de la Unesco (2005)	"La diversidad cultural constituye un patrimonio común de la humanidad que debe valorarse y preservarse en provecho de todos" y, por tanto, su objetivo es "proteger y promover la diversidad de las expresiones culturales (Art. 1).
Lucha contra el narcotráfico	
Convención Única de 1961 sobre estupefacientes. Enmendada por el Protocolo de 1972	Dio las bases sobre las cuales hoy se sustenta el sistema de fiscalización de drogas, se especifican las medidas necesarias que deben tomar los Estados miembro en la producción y fiscalización de estupefacientes, y se conforma una acción concertada y universal respecto a la fiscalización de estupefacientes, cuyo objeto principal es el de prevenir y combatir el uso indebido de los mismos. Dicha convención en su preámbulo reconoce que "la toxicomanía constituye un riesgo para la salud física y sicológica de las personas y entraña un peligro social y económico para la humanidad". Finalmente, establece las respectivas funciones de la Comisión de Estupefacientes del Consejo Económico y Social y crea la Junta Internacional de Fiscalización de Estupefacientes, señalados como órganos internacionales de fiscalización (Art. 20).
Convenio sobre Sustancias Sicotrópicas (1971)	Por medio del cual se consignaron medidas contra el uso indebido de las sustancias psicotrópicas y se amplió la lista de sustancias consideradas en esta categoría (citado en DNP, 2010: 23).
La Convención de las Naciones unidas contra el tráfico ilícito de estupefacientes y sustancias sicotrópicas (1988)	Mediante la cual se adoptan medidas apropiadas para prevenir los cultivos ilícitos y para la erradicación de plantas que contengan sustancias estupefacientes o psicotrópicas, que se cultiven ilícitamente dentro de los territorios de las partes firmantes. Su propósito se centra en "promover la cooperación entre las partes a fin de que puedan hacer frente con mayor eficacia a los diversos aspectos del tráfico ilícito de estupefacientes y sustancias psicotrópicas que tengan una dimensión internacional" (Art. 2, numeral 1).

Continúa

Nivel internacional	
Lucha contra el narcotráfico	
Vigésima sesión extraordinaria de las Naciones Unidas sobre el problema de drogas (Ungass, 1998)	La definición del desarrollo alternativo fue oficialmente reconocida y avalada en esta asamblea, expresada como un "proceso para prevenir y eliminar el cultivo ilícito de plantas que contengan sustancias narcóticas y psicotrópicas a través de medidas de desarrollo rural específicamente diseñadas para ello, en el contexto de crecimiento económico nacional sostenido y esfuerzos de desarrollo sostenible en países que realizan acciones en contra de las drogas, reconociendo las características socioculturales particulares de cada comunidad y grupo objetivo, dentro del marco de una solución global y permanente al problema de las drogas ilícitas" (citado en DNP, 2010: 23).
Declaración Política sobre las Drogas, Sesión especial de las Naciones Unidas sobre Drogas (2009)	Mediante la cual se hizo una evaluación del proceso de lucha contra las drogas ocurrido durante los últimos diez años. Como resultado de estas mesas se formuló "el Proyecto de Declaración Política y Plan de Acción sobre cooperación internacional en favor de una estrategia integral y equilibrada para contrarrestar el problema mundial de las drogas", que en materia de desarrollo alternativo plantea, específicamente, la necesidad de aplicar un criterio equilibrado a largo plazo para hacer frente al cultivo ilícito de plantas utilizadas en la producción de estupefacientes y sustancias sicotrópicas, y la importancia de propender por estrategias innovadoras en apoyo del desarrollo alternativo (citado en DNP, 2010: 23).
Nivel regional	
Lucha contra el narcotráfico	
Comité Andino para el Desarrollo Alternativo (CADA)	Conformado por las autoridades nacionales de los países miembros de la Comunidad Andina, responsables de la lucha contra la producción, tráfico y consumo de drogas ilícitas (citado en DNP, 2010: 24).
Comisión Interamericana para el control del Abuso de Drogas (Cicad)	Creada y establecida por la Asamblea General de la OEA en 1986. Obedece a una estrategia hemisférica sobre las drogas y tiene como principales metas fortalecer las capacidades humanas e institucionales de sus Estados miembros para reducir la producción, tráfico y uso de drogas ilícitas, y encarar las consecuencias sanitarias, sociales y penales de la problemática de las drogas. Así mismo, busca promover programas de desarrollo alternativo integral y sostenible, debido a su importancia en la reducción de cultivos ilícitos, y enfrentar el problema mundial de las drogas (OEA).
Consejo Suramericano sobre el Problema Mundial de las Drogas	Conformado para ser un foro de consulta, coordinación y cooperación en materia de prevención y lucha contra el problema mundial de las drogas, en concordancia con las disposiciones del Tratado Constitutivo de Unasur (citado en DNP, 2010: 24).
Plan Colombia	Se firmó en 1999 durante las administraciones de los gobiernos de Bill Clinton de Estados Unidos y Andrés Pastrana Arango de Colombia, con el objetivo de crear una estrategia antinarcóticos. Después sería asumido por las administraciones de los presidentes George W. Bush y Álvaro Uribe Vélez, cuando se expandiría mediante la aprobación de $2.8 billones de dólares a través de la Iniciativa Andina Contra las Drogas-ACI (Presidencia de la República, 2004, 19 de marzo). Finalmente, lo continuarán los gobiernos del estadounidense Barack Obama y el presidente de Colombia Juan Manuel Santos.

Continúa

Nivel nacional	
Autonomía	
Constitución Política de Colombia de 1991	En el artículo 246 de la Carta Constitucional se puede leer que "Las autoridades de los Pueblos Indígenas podrán ejercer funciones jurisdiccionales dentro de su ámbito territorial, de conformidad con sus propias normas y procedimientos, siempre que no sean contrarios a la Constitución y leyes de la República. La ley establecerá las formas de coordinación de esta jurisdicción especial con el sistema judicial nacional", y en el artículo 330 que "De conformidad con la Constitución y las leyes, los territorios indígenas estarán gobernados por consejos conformados y reglamentados según los usos y costumbres de sus comunidades… ".
Coca	
Ley 67 de 1993	Por medio de la cual se aprueba la Convención de las Naciones Unidas contra el tráfico ilícito de estupefacientes y sustancias sicotrópicas, suscrita en Viena el 20 de diciembre de 1988. Establece que "Colombia entiende que el tratamiento que la Convención da al cultivo de la hoja de coca como infracción penal debe armonizarse con una política de desarrollo alternativo, tomando en cuenta los derechos de las comunidades indígenas involucradas y la protección del medio ambiente" (numeral 2 de las Declaraciones).
Sentencia C-176 de 1994	Revisión constitucional de la Ley 67 del 23 de agosto de 1993, por medio de la cual se aprueba la Convención de las Naciones Unidas contra el tráfico ilícito de estupefacientes y sustancias sicotrópicas, suscrita en Viena el 20 de diciembre de 1988, la cual establece que "No se puede colocar en el mismo plano la planta coca y los usos lícitos y legítimos que de ella se han hecho y se pueden hacer, y la utilización de la misma como materia prima para la producción de cocaína" (1994: 90).
Consulta previa	
Ley 21 de 1991	Por medio de la cual se aprueba el Convenio número 169 sobre Pueblos Indígenas y tribales en países independientes, adoptado por la septuagesimosexta reunión de la Conferencia General de la OIT, celebrada en Ginebra en 1989, que asumió el deber de proteger la diversidad cultural, la autonomía de los Pueblos Indígenas, la identidad cultural, la propiedad de la tierra y los territorios indígenas, la libertad de conciencia y la libertad de culto (Arts. 1 y 14).
Sentencia T-428 de 1992	Dejó claro que "El Estado Social de Derecho y la democracia participativa se han ido construyendo bajo la idea de que el reino de la generalidad no sólo no puede ser llevado a la práctica en todas las circunstancias, sino que, además, ello no siempre es deseable; la idea del respeto a la diversidad, al reconocimiento de las necesidades específicas de grupos sociales diferenciados por razones de cultura, localización, edad, sexo, trabajo, etc., ha sido un elemento esencial para la determinación de los derechos sociales económicos y culturales y en términos generales, para el logro de la justicia" (citado en Corte Constitucional, Sentencia SU-383 de 2003: 109).
Sentencia SU 039 de 1997	Establece que la consulta previa "se erige en un instrumento que es básico para preservar la integridad étnica, social económica y cultural de las comunidades indígenas y para asegurar por ende su subsistencia como grupo social" (1997: 28).

Continúa

Nivel nacional	
Consulta previa	
Sentencia SU 383 de 2003	A través de la cual se demuestra que no se puede argumentar "que la consulta sólo procede para propiciar la participación de los representantes de las comunidades en la explotación de los recursos naturales en los territorios indígenas" (2003: 163), pues la consulta previa "es una modalidad de participación de amplio espectro" (2003: 164) y debe realizarse para que los proyectos de fumigación avancen, pues sin ella estos estarían incumpliendo la norma y no podrían continuar.
Resolución 0026 del 8 de octubre de 2007	Por la cual se autoriza la erradicación de cultivos ilícitos en áreas de resguardos indígenas del país donde se hayan surtido procesos de consulta previa y que establece que "Agotados los tramites y procedimientos mediante los cuales se surte el proceso de consulta previa con las comunidades indígenas, y certificados los mismos por la Oficina de Etnias del Ministerio del Interior y Justicia, se autoriza a la Policía Nacional-Dirección Antinarcóticos, para que realice las erradicaciones forzosas de cultivos ilícitos en las áreas de los resguardos indígenas consultadas" (Art. 1).
Diversidad cultural	
Ley 397 de 1997	Define que "La cultura es el conjunto de rasgos distintivos, espirituales, materiales, intelectuales y emocionales que caracteriza a los grupos humanos y que comprende, más allá de las artes y las letras, modos de vida, DDHH, sistemas de valores, tradiciones y creencias" (Art. 1, numeral 1).
Ley 1185 de 2008	La cual establece el patrimonio cultural de la Nación, constituido entre otros aspectos por la tradición y el conocimiento ancestral, el paisaje cultural, las costumbres y los hábitos (Art. 1).
Constitución Política de Colombia de 1991	La política de diversidad cultural en Colombia se encuentra consignada en la Constitución Política de 1991 y en las normas derivadas de ella, entre las cuales se pueden mencionar el artículo 7 de la Constitución, que dice que "el Estado reconoce y protege la diversidad étnica y cultural de la Nación colombiana"; el artículo 8 de la misma norma, que obliga al Estado y a las personas que lo componen a proteger las riquezas culturales y naturales de la Nación; y el artículo 70 constitucional, de acuerdo con el cual, "la cultura en sus diversas manifestaciones es fundamento de la nacionalidad".
Fumigaciones	
Resolución 001 de 11 de febrero de 1994	El Consejo Nacional de Estupefacientes (CNE) crea con esta resolución el Programa de erradicación de cultivos ilícitos mediante aspersión aérea de glifosato (PECIG), definido como un programa para extender y precisar las autorizaciones concedidas para la destrucción y erradicación de cultivos ilícitos en el país, a través de los medios idóneos prescritos para este efecto, teniendo en cuenta parámetros operacionales de reconocimiento de las áreas de cultivos, la procedencia del método de aspersión en el área controlada, el planeamiento operacional, la coordinación con las autoridades locales, la acción cívico-policial, la evaluación periódica de resultados y la auditoria ambiental (1994: 3).
Resolución 005 de agosto 11 de 2000	Modifica y amplia la resolución 001 de 1994, establece procedimientos para la erradicación, define la auditoria técnica y determina la creación del Comité Técnico Interinstitucional como órgano asesor para el desarrollo del Programa de Erradicación de Cultivos.

Continúa

Nivel nacional	
Fumigaciones	
Resolución 0013 del 27 de junio de 2003	Oficializó los procedimientos para el PECIG, exigió la aplicación de un programa de manejo ambiental, elaborado, ejecutado y controlado por el Ministerio de Medio Ambiente, Vivienda y Desarrollo Territorial, en coordinación con la Policía Nacional-Dirección Antinarcóticos.
Ley 30 de 1986	Por la cual se adopta el Estatuto Nacional de Estupefacientes y se dictan otras disposiciones como la constitución y competencias del CNE, órgano rector de la política y al que le correspondió decidir sobre la forma y procedimientos finales de erradicación (Art. 91).
Lucha contra el narcotráfico	
Ley 13 de 1974	Ratificó en Colombia la Convención Única de la Organización de las Naciones Unidas sobre Estupefacientes, de 1961, y el Protocolo de 1972.
Ley 43 de 1980	Ratificó en Colombia la Convención sobre Sustancias Psicotrópicas de 1971.
CONPES 3218 de 2003	Por medio del cual se implementó el Plan de Desarrollo Alternativo (PDA), cuyo objeto se centró en: "(i) consolidar el proceso de erradicación de cultivos ilícitos y prevenir su expansión; (ii) brindar alternativas estables de ingresos, empleo y valorización patrimonial a las familias y comunidades campesinas vinculadas; (iii) promover procesos de desarrollo institucional y de legitimidad del Estado; y (iv) apoyar el fortalecimiento del capital social, estimulando la organización, la participación, el control comunitario" (2003: 2). A su vez, el PDA se concentró en la "generación de condiciones y oportunidades lícitas para el empleo productivo y sostenible de la mano de obra rural, sustrayéndola así del circuito ilegal. Este cambio de énfasis buscó el establecimiento de una base económica lícita en el ámbito regional y local, así como la valorización del patrimonio natural, en particular de los bosques y la diversidad biológica asociada, y de los servicios ambientales que estos ecosistemas están en capacidad de ofrecer al conjunto de la sociedad" (2003: 5). También creó el programa Familias Guardabosques, para vincular tanto a las familias que han erradicado los cultivos ilícitos, como a las que no los han tenido nunca (2003: 9).
CONPES 3669 de 2010	Busca "mejorar la calidad de la información sobre la presencia de los cultivos ilícitos en el territorio nacional y sobre las estrategias de erradicación manual voluntaria y forzosa y, fortalecer la cultura de la legalidad para que las comunidades reconozcan la ley y fortalezcan sus valores; por último, debe fomentar la atención a las comunidades afectadas por esta actividad ilícita o en riesgo de estarlo, a través de la implementación de iniciativas integrales y sostenibles de desarrollo alternativo, que contemplen aspectos económicos, sociales, ambientales e institucionales para mejorar sus condiciones básicas" (2010: 46).
Decreto 949 de 1990	Por el cual se creó la Dirección Nacional de Estupefacientes (DNE), encargada de implementar las políticas antidrogas en el país y cuya principal función fue "ejecutar las decisiones del Consejo Nacional de Estupefacientes y coordinar el desarrollo y ejecución de las políticas del Gobierno Nacional en materia de control, prevención y represión de estupefacientes" (Presidencia de la Republica, Decreto 2159 de 1992, Art. 5). Hoy está en liquidación, luego de entrar en vigencia el Decreto 3183 de 2011, por medio del cual se trasladan sus funciones al Ministerio de Justicia y del Derecho (Art. 29).

Continúa

Nivel nacional	
Lucha contra el narcotráfico	
Decreto 2467 de 2005	Creó la Agencia Presidencial para la Acción Social y la Cooperación Internacional (hoy Departamento para la Prosperidad Social-DPS), como organismo encargado de canalizar y ejecutar los recursos nacionales e internacionales destinados a atender a la población vulnerable. Este decreto también transformó el PDA en el Programa Presidencial Contra Cultivos Ilícitos (PCI), para que coordinara los programas encaminados a asistir a la población amenazada o afectada por los cultivos ilícitos (citado en DNP, 2010: 25). Cuenta, esencialmente, con tres componentes: Proyectos Productivos (sustitución voluntaria de cultivos ilícitos), Grupos Móviles de Erradicación (eliminación manual forzosa de cultivos de marihuana, coca o amapola) y Familias Guardabosques, que beneficia a personas que habitan áreas ambientalmente vulnerables, que dependen de los cultivos ilícitos y que estén decididas a eliminar de forma voluntaria esos cultivos (DPS, 2009).
Decreto 4161 de 2011	Por medio de la cual se crea la Unidad Administrativa Especial para la Consolidación Territorial, que debe "implementar, ejecutar y hacer seguimiento a la ejecución de la Política Nacional de Consolidación Territorial, y canalizar, articular y coordinar la intervención institucional diferenciada en las regiones de consolidación focalizadas y en las zonas afectadas por los cultivos ilícitos" (Art. 2). Esta unidad entra a administrar también el Programa Presidencial Contra Cultivos Ilícitos y debe contribuir al "propósito de lograr zonas libres de cultivos ilícitos para recuperar o establecer de manera irreversible el control institucional y legal del territorio. Lo que implica una concentración de esfuerzos en las zonas de consolidación, regiones estratégicas, que se han caracterizado por la presencia de grupos armados ilegales, baja gobernabilidad y presencia de cultivos ilícitos, que requieren de atención especial del Estado, para recuperar el control institucional" (DPS).

Fuente: elaboración propia

Hegemonía y cierre de la sociedad

El interés por recoger el marco legal del Estado colombiano en torno a dos asuntos tan diferentes como los Derechos Humanos de las comunidades indígenas y la lucha contra el narcotráfico, obedece a la necesidad de comprender el postulado ético de la política que enmarca, y como a través de su establecimiento configura hegemónicamente un cierto proyecto político. De acuerdo con esto, la grave problemática que enfrentan las comunidades indígenas cuyos territorios se han visto utilizados por grupos paramilitares para el cultivo ilícito de la coca, es afrontada por el Estado colombiano por medio de una normatividad que pretende resolver el problema, o lo que en primera medida es una falla o dislocación de la estructura impuesta por el Estado mismo.

La normatividad que se presenta en la tabla 2 es la base de la fundamentación jurídica del Estado ante la problemática mencionada (Convenio 169 de la OIT, Ley 397 de 1997, artículo 330 de la Constitución Política de Colombia,

Convención Única sobre Estupefacientes de 1961, Programa Presidencial Contra Cultivos Ilícitos, etc.), y la institucionalidad que propone el Derecho internacional, a través de la legitimación de su ideología (multiculturalismo, Derechos Humanos, democracia, libertad).

Ahora bien, dicha normatividad que pretende “cerrar la fisura en la estructura dislocada, mediante la expansión de un cierto proyecto político” (Torfing, 1998: 44), es hegemónica, ya que se cree capaz de resolver el problema o dislocación, ignorando que este es superior a ella. Esta operación por la que una particularidad, en este caso norma legislativa, asume una significación universal, inconmensurable consigo misma, es lo que Laclau denomina hegemonía (2006b: 95).

Siguiendo este análisis, además de la característica universal que pretende el marco legal que se ha expuesto, este también se ha centrado en la tarea de aspirar a un “cierre de la sociedad”; es decir, además de creer que por medio de sus leyes, normas y tratados el Estado colombiano puede superar el problema del narcotráfico, considera que puede acabar con cualquier evento que logre dislocar la estructura, pensando así la sociedad como un lugar homogéneo y unitario, donde desaparecen las diferencias, y también el otro.

La problemática que enfrentan las comunidades indígenas de la Sierra Nevada en torno al narcotráfico (tema sobre el cual profundizaré mas adelante), así como las demandas que estas poblaciones han hecho respecto a la violación de sus derechos, son un claro ejemplo de cómo se presenta una fisura dentro de la estructura dislocada del Estado. A la vez, el intento de este último por cerrar dicha fisura por medio de la restructuración social que pretende el marco legal que ha instaurado para enfrentar el narcotráfico, produce como resultado una práctica hegemónica. Así, el Gobierno colombiano, por medio de sus fuerzas legales cree resolver las demandas de las comunidades indígenas, demandas que al perdurar a través de los años, demuestran la imposibilidad del cierre pretendido.

De acuerdo con lo anterior, el “cierre de la sociedad”, o mejor, la unificación de la sociedad a partir de la configuración de un espacio político hegemónico, obedece también a unas dinámicas de la espacialidad impuestas por el Estado, las cuales sarán analizadas a continuación.

El debate dentro de las ciencias sociales y una primera idea de “espacio”

El informe de la Comisión Gulbenkian para la restructuración de las ciencias sociales, presentado por Immanuel Wallerstein, analiza críticamente el descui-

do que han tenido estas disciplinas respecto al estudio y conceptualización del espacio. Este ha sido reducido teóricamente a un "elemento menor" y, además, las ciencias sociales han heredado una visión de la espacialidad restringida a las fronteras de los Estados y de los territorios soberanos que colectivamente definen el mapa político del mundo (Wallerstein, et ál., 2006: 28 y ss.).

Ahora bien, la importancia del aporte de las ciencias sociales se enmarca dentro de lo que Antonio Gramsci denominó como los "intelectuales orgánicos", productores de cultura y filosofía, pero también agentes organizadores de la sociedad, pues su carácter "orgánico" les permite el mantenimiento del poder de clase y perpetúa las relaciones de dominación entre estas (1986: 353-382).

De esta forma, las ciencias sociales han asumido que los espacios son homogéneos y equivalentes y que están regidos por dos consideraciones principales, primero, que el espacio es una mera plataforma –en la que se desarrollan los acontecimientos u operan los procesos– esencialmente inerte, y segundo, que el espacio es un elemento de contexto que tiene una influencia menor sobre los acontecimientos (Wallerstein et ál., 2006: 28 y ss.).

Este primer acercamiento que hago sobre el tema del espacio, no es más que una iniciativa para revelar cómo se ha configurado una apuesta política para pensar que el espacio social es el espacio del Estado y que este representa un lugar analítico neutral donde transcurren las relaciones sociales. El fotograma que aquí se reproduce de la película *Matrix* puede servirnos de ilustración para esta idea del espacio como algo neutral. Morfeus y Neo conversan sobre la "realidad", mientras se encuentran sobre un plano vacío, neutro, sin nada alrededor.[15] Así, el primero le dice al segundo:



> ¿Qué es "real"? ¿De qué modo definirías "real"? Si te refieres a lo que puedes sentir a lo que puedes oler, a lo que puedes saborear y ver, entonces el término "real" son señales eléctricas interpretadas por tu cerebro. Este

[15] Escena de la película *Matrix,* escrita y dirigida por los hermanos Larry y Andy Wachowski (1999).

> es el mundo que tú conoces. El mundo tal y como era a finales del siglo veinte. Ahora sólo existe como parte de una simulación interactiva neural que llamamos Matrix. Has vivido en un mundo imaginario, Neo. Este es el mundo como es, en la actualidad. Bienvenido al "desierto de lo real".[16] (Wachowsky y Wachowsky, 1999)

Continuando con este diálogo, después de explicarle cómo la inteligencia artificial creada por los hombres se apoderó de los seres humanos, Morfeus le dice a Neo: "¿Qué es Matrix? Control. Matrix es un mundo imaginario generado por un ordenador construido para mantenernos bajo control y convertir a un ser humano en esto" (Wachowsky y Wachowsky, 1999).

A partir de la compresión del diálogo se puede hacer una pequeña interpretación del mundo en el que vivimos hoy –o mejor, sobre el espacio en el que estamos–, que si bien no es una simulación interactiva como la Matrix, sí es pensado como un lugar vacío, homogéneo y neutral, donde el Estado determina lo que es real, y nos ubica en un espacio imaginario en el que los hombres somos controlados y convertidos en un recurso para la explotación.

Ahora bien, el espacio nacional, entendido como el espacio que se tiene presente en el ejercicio político estatal, es un espacio diferente de otros espacios nacionales, pero únicamente por medio de la presencia de unas fronteras. El espacio es un capital del Estado, le pertenece a este último, es sobre el cual despliega su dominio, donde se encuentran los ciudadanos que representa y, finalmente, donde ejerce su fuerza.[17]

---

[16] Frase utilizada inicialmente por el filósofo y sociólogo francés Jean Baudrillard, en su libro *Cultura y simulacro* (1978), realizando un análisis sobre el texto de Jorge Luis Borges "Del rigor en la ciencia", que dice: "… En aquel imperio, el Arte de la Cartografía logró tal Perfección que el mapa de una sola Provincia ocupaba todo una Ciudad, y el mapa del imperio, toda una Provincia. Con el tiempo, esos Mapas Desmesurados no satisficieron y los Colegios de Cartógrafos levantaron una Mapa del Imperio, que tenía el tamaño del Imperio y coincidía puntualmente con él. Menos Adictas al Estudio de la Cartografía, las Generaciones Siguientes entendieron que ese dilatado Mapa era Inútil y no sin Impiedad lo entregaron a las Inclemencias del Sol y de los Inviernos. En los desiertos del Oeste perduran despedazadas Ruinas del Mapa, habitadas por Animales y por Mendigos; en todo el País no hay otra reliquia de las Disciplinas Geográficas" (Borges, 1960: 103), y donde el autor plantea que: "Hoy en día […] será el mapa el que preceda al territorio y el que lo engendre, y si fuera preciso retomar la fábula, hoy serían los girones del territorio los que se pudrirían lentamente sobre la superficie del mapa. Son los vestigios de lo real, no los del mapa, los que todavía subsisten esparcidos por unos desiertos que ya no son los del Imperio, sino nuestro desierto. El propio desierto de lo real" (Baudrillard, 1978: 5-6).

[17] Para profundizar sobre este tema sugiero se haga una lectura del trabajo de Ingrid Johanna Bolívar

De ahí que al analizar la legislación adoptada en Colombia con respecto a la defensa de los Derechos Humanos de las comunidades indígenas y la lucha contra el narcotráfico, se evidencia claramente una tendencia a pensar el espacio como un lugar homogéneo, donde el Estado lleva a cabo unas políticas y unos ejercicios de control social. Por ejemplo, si bien el Estado colombiano debe combatir la presencia de cultivos ilícitos dentro de las comunidades indígenas, es decir, tiene que llevar a cabo programas como las fumigaciones con glifosato, la erradicación manual de cultivos ilícitos, la implementación de proyectos productivos y la creación de Familias Guardabosques, también es su deber proteger dichas comunidades en la medida en que sean ellas las que decidan cómo adoptar los programas y políticas impuestas por el Estado, según los parámetros que su cultura permita y crea correctos en su territorio ancestral. Todo esto dentro de un mismo espacio.

Lo anterior evidencia que dentro de estos dos compromisos legales, lo que prima es una interpretación del espacio como un lugar homogéneo donde todos los Pueblos Indígenas "deberán tener el derecho de decidir sus propias prioridades en lo que atañe el proceso de desarrollo en la medida en que éste afecte [...] las tierras que ocupan [...] y deberán participar en la formulación, aplicación y evaluación de los planes y programas de desarrollo nacional y regional susceptibles de afectarles directamente" (OIT, Convenio 169 de 1974, Art. 7, numeral 1), ya que el espacio que ocupan los Pueblos Indígenas, es el lugar donde muchas veces se da la "explotación de los recursos naturales" (Corte Constitucional, Sentencia SU-383 de 2003: 164), o mejor aun, donde se encuentran "las riquezas naturales de la Nación" (Constitución Política de Colombia de 1991, Art. 8), pero también donde se lleva a cabo una "acción concertada y universal respecto a la fiscalización de estupefacientes" (ONU, 1961: 1) y la "destrucción y erradicación de cultivos ilícitos" (Consejo Nacional de Estupefacientes, Resolución 001 de 1994: 3).

"Espacio, violencia y política: la autocomprensión de la sociedad burguesa", en *(Des) territorialidades y (No) lugares. Procesos de configuración y transformación social del espacio* (Gómez y Piazzini, 2006), donde además de tocar el tema de la neutralidad del espacio, realiza un análisis sobre el proceso histórico de constitución del monopolio de la violencia, y sobre los "actos de violencia" que lleva a cabo el Estado para legitimarse y regular a la sociedad: "Ahora bien, las luchas de competencia e integración que consolidan el monopolio de la violencia, que reducen el número y el poder de los hombres con armas y pretensiones de dominio, son las mismas que favorecen la constitución de soberanía y la unificación territorial que se consideran características del dominio estatal" (2006: 126-127).

Todo lo anterior tiene el fin último de lograr la fijación de un espacio definido por una *política nacional de consolidación y reconstrucción territorial,* a través de la cual el Estado pueda recuperar o establecer de manera irreversible el control institucional y legal del territorio (DPS). El espacio del Estado es entonces un lugar homogéneo donde se extiende el dominio estatal y se establece el control del territorio.

La producción del espacio y el papel protagónico de la propiedad

A fin de ampliar este debate, introduzco el aporte de Henri Lefebvre, a través de su obra *La producción del espacio* (1974), añadiendo así un componente más al análisis, esto es, la lógica del capitalismo moderno, ya que "Es el espacio y por el espacio donde se produce la reproducción de las relaciones de producción capitalista. El espacio deviene cada vez más un espacio instrumental" (1974: 223), lo cual quiere decir que el espacio se convierte en el lugar de la propiedad, cuyas características cuantitativas, geométricas y matemáticas logran fragmentarlo y pulverizarlo para entrar en el orden de la propiedad privada, pues cada fragmento tiene su propietario y se halla pulverizado para ser comprado y vendido, obedeciendo así a un amplio número de estrategias económicas, dentro de las cuales encontramos, por ejemplo, aquellas de las compañías multinacionales, las de los Estados y las de la energía, entre otras (Lefebvre, 1974: 219-228).

Esta lógica de la propiedad privada implica entonces la emergencia de un espacio organizado a través del poder de disposición sobre los hombres y sobre los recursos naturales que se concentran en el suelo. El Estado colombiano, a través de su legislación en torno a la lucha contra el narcotráfico, garantiza dicho poder de disposición al recuperar los territorios antes dedicados a la producción ilícita de cultivos de coca, restablecer su control institucional e instaurar unos proyectos de producción bajo el marco del "desarrollo alternativo", propuesto por la Sesión Extraordinaria de las Naciones Unidas sobre el problema de drogas (UNGASS) de 1998, el cual plantea que es el "proceso para prevenir y eliminar el cultivo ilícito de plantas que contengan sustancias narcóticas y psicotrópicas a través de medidas de desarrollo rural específicamente diseñadas para ello, en el contexto de crecimiento económico nacional sostenido y esfuerzos de desarrollo sostenible en países que realizan acciones en contra de las drogas, reconociendo las características socioculturales particulares de cada comunidad y grupo objetivo, dentro del marco de una solución global y permanente al problema de las drogas ilícitas" (citado en DNP, 2010: 23).

Siguiendo este orden de ideas, los Programa de Desarrollo Alternativo incluidos en los planes nacionales de desarrollo "Hacia un Estado comunitario" (2002-2006) y "Estado comunitario: desarrollo para todos" (2006-2010), de los dos mandatos del expresidente Uribe, sirven como primera instancia para revelar cómo el Estado se traza esta tarea por estatalizar el espacio y configurarlo como un lugar homogéneo, donde termina dándose la explotación de los recursos humanos y naturales. Como lo consigna el documento Conpes 3218: "El desarrollo de la economía ilegal de las drogas se apoya en el debilitamiento del control legítimo del Estado. A su vez, el control del Estado se debilita por la economía de la droga" (2003: 5), razón por la cual se propone el *desarrollo alternativo* como una primera vía para resolver dicho problema, ya que tiene como objetivo un fortalecimiento institucional para aumentar la credibilidad del Estado y legitimar sus instituciones ante las comunidades rurales; y el establecimiento de una base económica regional y local que ofrezca fuentes estables y lícitas de empleo e ingresos, a partir del uso sostenible de la base de los recursos naturales.

Ahora bien, la segunda instancia que abordamos para revelar esa apuesta del Estado colombiano es la Política nacional de erradicación manual de cultivos ilícitos y desarrollo alternativo para la consolidación territorial, determinada por el documento Conpes 3669 y cuyo objetivo se centró en la "atención a las comunidades afectadas por esta actividad ilícita o en riesgo de estarlo, a través de la implementación de iniciativas integrales y sostenibles de desarrollo alternativo, que contemplen aspectos económicos, sociales, ambientales e institucionales para mejorar sus condiciones básicas" (2010: 46) y el Plan Nacional de Desarrollo "Prosperidad para todos" (2010-2014), bajo el eje de cinco locomotoras o sectores que avanzan más rápido que el resto de la economía: infraestructura, vivienda, agro, minería e innovación.

> El sector agropecuario refleja el deseo y compromiso de aprovechar la riqueza y el enorme potencial del campo colombiano para dar un verdadero salto económico y social en las zonas rurales del país. [...] El sector minero-energético representa la oportunidad que tenemos de aprovechar de manera responsable nuestra riqueza en recursos naturales para generar crecimiento sostenible y mayor equidad social, regional e inter-generacional. Las elevadas proyecciones de producción de petróleo y carbón para los próximos años, las estimaciones al alza de los precios internacionales de la canasta minero-energética y la creciente actividad de exploración en el territorio

> nacional, muestran claramente el papel crucial que tendrá este sector en la economía colombiana en los próximos años. (Departamento Nacional de Planeación, 2011: 13-15)

Es importante mencionar otro mecanismo mediante el cual se revela la interpretación que el Estado hace del "espacio": los megaproyectos. Estos dejan ver los verdaderos intereses económicos del Estado sobre el territorio perteneciente a las comunidades indígenas. Por ejemplo, en la Sierra Nevada de Santa Marta se están llevando a cabo cuatro, a saber: 1) el Puerto Multipropósito Brisas S. A., ubicado en Mingueo-Dibulla, Guajira; 2) la MPX para la explotación de carbón en Dibulla; 3) la represa Besotes en Valledupar, Cesar; y 4) la represa del Río Ranchería, Guajira. En ninguno de estos se han realizado procesos de consulta previa con las comunidades indígenas que habitan dichas zonas.

Ahora bien, para complementar este tema sugiero revisar el capítulo de Pedro Nel Rojas Oliveros –en este mismo libro– "Del 'Colombian dream' a la 'Barbie negra': racismo, multiculturalidad y resistencias", específicamente la parte en la que habla sobre "multiculturalismo y corrección política".

En definitiva, la idea que el Estado colombiano tiene del "espacio" tiene varios elementos: el espacio es homogéneo; se piensa en este como un "elemento menor", al no reconocerse su importancia como espacio social, sino por el contrario, como el lugar de la dominación política, el espacio nacional. En definitiva obedece a la idea de plataforma inerte, donde se tejen unas relaciones de producción sustentadas en la disposición del Estado sobre los recursos humanos y naturales.

En esta segunda parte del capítulo llevé a cabo tres tareas: primero, un recuento de la legislación que rige el accionar del Estado colombiano en cuanto a la lucha contra el narcotráfico y la defensa de los Derechos Humanos de las comunidades indígenas, tanto a nivel nacional como a nivel internacional; segundo, observé cómo se configura la hegemonía por parte del Estado, y tercero, realicé un análisis sobre la interpretación que del "espacio" hace el Estado, a la luz de la teoría desarrollada por Wallerstein y Lefebvre respecto a este tema, apoyándome en el ya mencionado marco legal. Todo esto con el fin de revelar cómo es llevado a cabo el ejercicio de estatalización del espacio, por medio, entre otras estrategias, de la legislación adoptada por el Estado colombiano y, en contraste con dicha interpretación, dar paso a la tercera parte del capítulo, centrada en

analizar la concepción que del territorio tienen las comunidades indígenas de la Sierra Nevada, a partir de su Ley de Origen.

Territorio, fundamento cultural de las comunidades indígenas

En esta parte del capítulo se llevará a cabo un ejercicio de caracterización de los principios culturales que configuran la concepción que las comunidades indígenas tienen sobre el territorio, los cuales serán abordados a partir de su cosmovisión y de las diferentes prácticas sociales que se desarrollan tanto adentro como afuera de sus resguardos. Esta información fue obtenida por medio de entrevistas etnográficas que se hicieron a diferentes líderes de las organizaciones indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta y por medio del material bibliográfico que aportaron dichas instituciones durante el desarrollo de esta investigación.

El territorio tradicional: la línea negra, los eizuamas y los sitios sagrados

El territorio tradicional para las comunidades indígenas de la Sierra Nevada, arhuacos, wiwas y koguis, está conformado a partir de tres fundamentos: la *línea negra, los eizuamas* y los *sitios sagrados.* Esta es la fortaleza y el fundamento de sus culturas. Según su mito de la creación:

> Primero era Se. No había tierra, no había tiempo, aire no había, nada había, pero estaba Se. Entonces vio que era bueno que hubiera material. En luna creó a Seizhankua y a Seinekun para que crearan el mundo porque Se mismo no se podía levantar y hacer. Entonces Jaba Se les dio un hilo de pensamiento para trazar los límites de las partes altas, después les dio otro más largo para trazar los del medio y al final otro aún más largo para los límites de las partes bajas, la Línea Negra, para que en cada uno vivieran animales y plantas diferentes. (OGT, 2009a: 19)

El eizuama es la base de la organización inicial, el principio de ordenamiento espiritual interno para el uso, manejo y posesión del territorio ancestral. Cada eizuama pone en práctica la relación de los hombres entre sí y con su territorio. Este es un espacio político desde donde se ejerce la gobernabilidad. Cuando se habla de eizuama, se hace referencia a un sitio, a un lugar, que tiene una jurisdicción en una parte del territorio ancestral a la que le competen varias zonas; es allí donde reposa el conocimiento de la cultura y donde está la ley escrita para el manejo del territorio. Por eso, para el ordenamiento y la gobernabilidad en el

territorio de las comunidades indígenas se habla de las jurisdicciones de los eizuamas, porque es allí donde se legisla (CTC et ál., 2006: 9).

Dentro de la jurisdicción de los eizuamas existen a su vez varios sitios sagrados. Para las comunidades indígenas estos son los lugares que sus padres espirituales les dejaron para cumplir con las ceremonias que garantizan la conservación y el cuidado integral de la naturaleza y de las comunidades. Todos tienen nombres propios y funciones relacionadas con el mantenimiento del orden espiritual, colectivo y territorial que están obligados a cumplir. En estos lugares están plasmadas las normas, los "códigos", que regulan su vida personal y colectiva (CTC et ál., 2006: 9).

Respecto al estudio de la configuración territorial de las comunidades indígenas de la Sierra Nevada, Astrid Ulloa plantea que:

> Para los Pueblos Indígenas de la SNSM el territorio es visto y sentido como espacio vivencial de lo sagrado y lo cotidiano, del conocimiento de las leyes propias, de la relación con otros seres, con los humanos y del manejo o relaciones que se tienen con ellos. Cada parte está interrelacionada con lo otro. La noción de territorio articula la apropiación simbólica y cotidiana tanto del espacio físico como simbólico. El territorio es visto de manera integral donde lo físico y espiritual se articulan, y donde todos los seres tienen una relación y un lugar. (2010: 81)

Linajes y prácticas sociales que se dan en el territorio

En los eizuamas están los linajes generales (Tuke) y los específicos (Dake). Los linajes son, de acuerdo con los mandatos dados por la Ley Se, los encargados de organizar las normas en cada uno de los eizuamas que les fueron asignados. Tienen el mandato de alimentar y conservar el eizuama de su origen y todos los lugares sagrados dentro del territorio que les corresponde, de la misma manera como lo han venido haciendo los ancestros (CTC et ál., 2006: 12).

A un linaje pertenecen aquellas personas que conocen o aprenden la normatividad de ese espacio, que conocen los sitios sagrados para el manejo del agua, de las plantas, de los animales y de las enfermedades, de todos los elementos y sus relaciones, desde los nevados hasta el mar, y para hacerlo cada duke recibe un sewá, elemento símbolo de poder con el cual pueden tener acceso y uso de su respectivo eizuama para el manejo del territorio. El poder está en términos de

información y conocimiento para poder ejercer la función que le corresponde en la sociedad (CTC, 2006: 12).

Los linajes cumplen una función al interior de los Pueblos Indígenas de la Sierra Nevada que tiene que ver con la relación que mantienen con el territorio a través de los sitios sagrados. Esa función implica mantener su relación con un determinado sitio sagrado, para garantizar la unidad y el equilibrio de la naturaleza, el bienestar de las personas que conforman el linaje y el de toda la cultura (CTC et ál., 2006: 12).

Adicionalmente, en el territorio se llevan a cabo un gran número de prácticas sociales que obedecen al sostenimiento de la cultura como, por ejemplo, los procesos de curación, producción, cuidado y conservación de las primeras cosechas y de las semillas propias, lo cual obedece al mantenimiento de su soberanía alimentaria. En este mismo sentido, en las tres etapas más importantes de la vida de los indígenas se celebran unas ceremonias que están totalmente ligadas al ordenamiento del territorio.

Así, el cumplimiento del orden territorial empieza con la ceremonia del nacimiento. Durante nueve días y nueve noches los mamos presentan al niño los elementos de la naturaleza que va a encontrar durante su vida. Asimismo, el inicio de la vida sexual de los varones se hace ceremonialmente mediante la entrega del poporo, y el de las mujeres al hilar el algodón. El matrimonio de los indígenas se celebra de acuerdo con el ordenamiento territorial, por eso debe corresponder a los linajes de la mujer y el hombre, pues desde allí comienza la prevención integral del territorio. Al momento de la muerte se lleva a cabo la última ceremonia, y esta determina el final de las tres etapas (OGT, 2009a: 41-42).

El consumo de la coca, o poporeo, tiene una significación especial para estos Pueblos Indígenas, pues para ellos:

> Antes de existir la luz, la coca fue creada como persona, como una mujer, para que hasta el día de hoy fuera nuestra compañera junto con el poporo […] ella nos sirve para prevenir las enfermedades y para purificar los alimentos. A esta planta la relacionan con el conocimiento. La creación en el pensamiento estaba representada como una persona de piedra. De allí fue tomada la semilla que ahora tenemos, la que en principio fue repartida a los cuatro pueblos. Así fue dejado. A través de la coca podemos tener comunicación permanente con nuestros padres espirituales. (OGT, 2009b: iii)

Por esta razón, la forma en que estas comunidades usan la coca debe estar siempre bajo las normas establecidas y de acuerdo con las enseñanzas de los mamos, de la misma forma que la siembra y la recolección se deben hacer por medio de una ceremonia de bautizo.

Un intento por teorizar la experiencia territorial indígena

Una vez definidos los principios culturales que determinan la concepción que los indígenas de la Sierra Nevada tienen sobre el territorio, a continuación buscaré teorizar en cierta medida dicha concepción. A este efecto utilizaré el texto de Rita Laura Segato titulado *En busca de un léxico para teorizar la experiencia territorial contemporánea,* que a modo de guía busca delimitar la noción de territorio, retomando el modelo lacaniano de realidad –real, imaginario y simbólico– para organizar las ideas sobre espacio y territorio, y la obra de Michel Foucault para el análisis histórico de la relación entre poder, población y territorio, sin ignorar el antagonismo teórico entre los dos grandes intelectuales, pero optando por pertenecer a un linaje que apunta a la posibilidad de encontrar un punto de compatibilidad entre los dos, como el trabajo de Judith Butler y Stuart Hall (2007: 78-79).

Segato parte de la idea de que los paisajes del territorio (geográficos y humanos) "aportan los emblemas en que nos reconocemos y cobramos realidad y materialidad ante nuestros propios ojos y los de los otros", (2007: 93). En este sentido, el territorio adopta un papel de soporte para los procesos de reconocimiento e identificación.

El territorio, en el caso de las comunidades indígenas, se convierte en un significante de identidad (tanto individual como colectiva) y en un instrumento para los procesos activos de identificación y representación de la identidad (2007: 71-72). Así, el territorio, entendido como un espacio representado y apropiado, se fija gracias a los emblemas identificadores del grupo particular que lo está ocupando, de la misma forma que las tradiciones, monumentos y sitios históricos que alberga. El territorio es entonces representación y, por medio de este, las comunidades indígenas fijan su identidad.

Segato propone, asimismo, una nueva modalidad de territorialización, al afirmar que la dimensión étnica y la dimensión territorial se entrelazan, pues el Estado ya no administra la relación entre población y territorio como lo hacía en los tiempos de la "razón del Estado", cuando las acciones de gobierno eran dirigidas a los entrelazamientos entre población, territorio y riqueza, y la sobera-

nía estaba constituida por una articulación entre territorio y población regulada por la ley y por las instituciones propias del Estado (2007: 86). El Estado va a dejar de influir por medio de su soberanía en la administración del territorio ahora perteneciente a las comunidades indígenas, que van a ser las últimas en determinar la relación entre población y territorio.

De acuerdo con esto, se da una nueva producción del territorio, en la cual los iconos que las comunidades indígenas transportan son los que van a constituirse como emblemas del sujeto colectivo que se encuentra sobre el territorio, y el paisaje humano va a demarcar la existencia de un territorio (2007: 87). Así, la identidad deja de ser el resultado de la interacción de unos sujetos colectivos que comparten sobre un territorio común, y pasa a ser la herramienta que, en últimas, genera e instaura el territorio. Entonces, lo que era marginal en la relación identidad-territorio (el hecho ya conocido de que el territorio es marcado por la cultura de la población que lo habita) se vuelve central, pues la cultura, la iconicidad que señala la existencia de un pueblo, es ahora lo que crea territorio.

Podemos afirmar, en consecuencia, que las comunidades indígenas de las Sierra Nevada de Santa Marta representan y conforman el territorio por medio de sus tradiciones culturales, su Ley de Origen, sus prácticas sociales, sus ceremonias y ordenamiento tradicional del territorio, el cultivo de sus plantas sagradas (coca), el uso del poporo y la conservación y protección de los sitios sagrados, la línea negra y los eizuamas.

Lucha contra el narcotráfico, crisis al interior de las comunidades indígenas, escenario para el surgimiento de un antagonismo social

Tras haber definido en la segunda parte del capítulo, la interpretación que el Estado tiene sobre el "espacio", y luego de realizar en este capítulo una caracterización de la concepción que las comunidades indígenas tienen sobre el territorio, voy a pasar a analizar un hecho que afectó directamente a las comunidades indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta y que, de una manera muy ilustrativa, puede hacernos entender lo que al inicio de este capítulo presenté como la doble interpretación del territorio perteneciente a las comunidades indígenas. Me refiero a la lucha contra el narcotráfico que llevó a cabo el Estado colombiano, por medio del Programa de erradicación de cultivos ilícitos mediante la aspersión aérea con el herbicida glifosato (Pecig), durante el primer período presidencial de Álvaro Uribe Vélez.

Contexto y pertinencia del estudio. La historia de las fumigaciones tiene sus inicios en las Sierra Nevada de Santa Marta cuando el gobierno del presidente Turbay (1978-1982) realizó las primeras aspersiones con herbicidas sobre los sembradíos de marihuana, que en esa época obedecían a la bonanza marimbera. Sin embargo, pese a que algunos colonos dejaron la siembra de marihuana y otros regresaron al cultivo del café, un número menor de ellos empezó la siembra ilegal de coca, dando inicio en los años ochenta a lo que se conocería como la bonanza cocalera. Ahora bien, después de haberse firmado el Plan Colombia en 1999 entre los gobiernos de Andrés Pastrana y Bill Clinton, se retomaron las fumigaciones con glifosato, la cuales después se intensificaron con el inicio del gobierno de Álvaro Uribe en el 2002; en esta época se presentaron los estándares más altos de fumigación en Colombia.



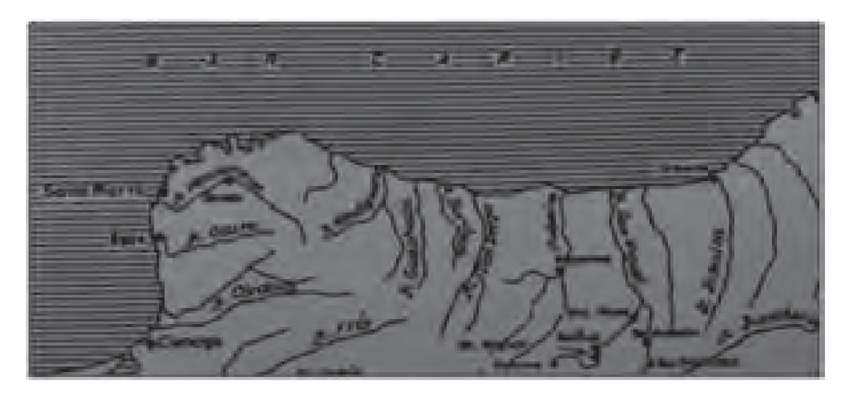
Fuente: Bigwood, Jeremy.

Paradójicamente, después de conocer públicamente las cifras que mostraron el incremento de las hectáreas sembradas de coca en Colombia, a pesar de la implementación de las fumigaciones con glifosato, el 20 de abril de 2006 Uribe anunció, por medio de un comunicado publicado en la pagina oficial de la Presidencia de la República, que entre las medidas que era necesario tomar se debía "hablar con el Gobierno norteamericano sobre la necesidad de reforzar el equipo aéreo de fumigación y de remplazar más rápidamente los equipos inutilizados para no perder tiempo", y también "hablar con el Gobierno norteamericano sobre la necesidad de que las áreas de fumigación tengan por lo menos tres aspersiones al año para evitar los rebrotes" (Presidencia de la República, 2006, 20 de abril).

Con esto se agravaría la problemática vivida por las comunidades indígenas de las Sierra Nevada de Santa Marta, especialmente en el caso de aquellas asentadas en el territorio denominado como La Lengüeta, es decir, entre las desembocaduras de los ríos Don Diego y Palomino –dentro del resguardo indígena– y las desembocaduras de los ríos Guachaca, Buritaca, y Ancho, fuera del resguardo.

> [E]sa población, es la población que nosotros ahora le llamamos La Lengüeta, porque es el lugar que, cuando en la época de Gaviria dio para la ampliación

> del territorio del pueblo indígena. Dio la ampliación desde el rio Palomino hasta el rio Don Diego. Este tramo de tierra fue el espacio para ser saneado para los Pueblos Indígenas. Anteriormente este territorio era del gobierno y de privados. Pero este tramo en la época de la coca era donde estaba la mafia en pleno, entonces eso eran puras fincas grandísimas llenas de cultivo de coca. Puede que haya una ley que diga que el territorio es del indígena, pero los que vivían allí tienen su titulo, así que para que sea del indígena tiene que comprar el terreno. Es una ley que dice "es tuyo", pero "tienes que comprarlo". Pero no solo era La Lengüeta, sino llegaba hasta Minca, Guachaca, todo lo que es la Troncal del Caribe hasta las estribaciones de la Sierra estaba lleno de coca (Entrevista a Jaison Pérez Villafañe, Santa Marta, diciembre de 2011).



Fuente: Reichel-Dolmatoff (1991:26).

Ahora bien, pese a que las fumigaciones con glifosato se llevaron a acabo en la Sierra Nevada de Santa Marta con mayor intensidad durante el primer periodo presidencial de Álvaro Uribe Vélez, es decir, desde el 2002 hasta el 2006, solo hasta el 8 de octubre de 2007 fue emitida la Resolución 026 del Consejo Nacional de Estupefacientes, por la cual se exigió el proceso de consulta previa para autoriza las erradicación de cultivos ilícitos por medio de aspersión con glifosato dentro de los resguardos indígenas (*El Espectador,* 2007, 29 de noviembre), resolución que se aprobó muy tarde para las comunidades indígenas de las Sierra Nevada, pues hoy en día siguen sufriendo las consecuencias de la fumigación indiscriminada del pasado, la cual representa "una cicatriz",[18] pues

[18] "Se afectó a la población indígena, yo pienso que eso también deja secuelas en la tierra en el territorio y eso va a ser infinito, pienso yo. Es como cuando le queda una cicatriz. Una cicatriz ya la tengo, no va a

siguen presentándose efectos como el incremento de muertes por cáncer[19] en las poblaciones expuestas en mayor medida al herbicida. A pesar de no haberse llevado a cabo un estudio riguroso sobre la relación entre estos dos fenómenos, las comunidades indígenas no dudan en relacionarlos.

Un caso ejemplar para la formación de un antagonismo. Las fumigaciones con glifosato en la Sierra Nevada de Santa Marta permitieron la irrupción de un antagonismo social entre la interpretación del "espacio" que hace el Estado, a través de su lucha contra el narcotráfico, y la concepción del "territorio" que tienen las comunidades indígenas, en cuanto se logró establecer el límite de toda objetividad. Así mismo, la configuración hegemónica que se reveló en este proceso, se articuló en relación con el significado que tuvo para las comunidades indígenas el fortalecimiento del gobierno propio.

Por su parte, la construcción de la hegemonía supuso la formación de una cadena de equivalencias, la cual articuló identidades (posicionamientos de sujeto) y produjo efectos de frontera, constituyendo así un nosotros y un ellos (Laclau y Mouffe, 2006a: 179). Y, en este caso, se presentó así: la crisis desatada por las fumigaciones con glifosato en la Sierra Nevada de Santa Marta produjo múltiples y variadas demandas,[20] las cuales, pese a ser tan diferentes, terminaron solidificándose y formando un nosotros, constituido por las comunidades indígenas, y un ellos, articulado en torno al papel que desempeñó el gobierno de Uribe en la lucha contra el narcotráfico.[21]

---

volver a ser igual. Entonces cicatrizaron la Sierra, pero todavía dejaron con mucha enfermedad a la población indígena" (Entrevista a Alfonso Torres Villafañe, Santa Marta, diciembre de 2011).

[19] En entrevista realizada a Jaison Pérez Villafañe, refiriéndose a los efectos de las fumigaciones que todavía afectan a las poblaciones indígenas, el entrevistado plantea el caso de La Lengüeta: "Es la zona donde prevalece más lo que es el cáncer, entonces uno dice, bueno, de pronto tiene que ver algo con esto, porque en otras comunidades que estamos atendiendo también, no hay estos problemas" (Santa Marta, diciembre de 2011).

[20] La demanda popular es definida por Laclau como un momento de transición de la petición al reclamo. En otras palabras, la demanda inicialmente se da en un grupo de personas que enfrentan una problemática, y es presentada a manera de petición ante el sistema institucional, en busca de una solución. Luego, al no ser satisfecha, mucho menos de una manera diferencial, se acumula con otras demandas, y se da la formación de una frontera interna –y se crea un abismo– entre dicho sistema y la población, convirtiéndose finalmente en un reclamo (2006b: 98-99).

[21] Si bien desde la colonización española los indígenas de la Sierra ya habían determinado la diferencia entre un "nosotros", los hermanos mayores (como se denominan a ellos mismos) y un "ellos", los hombres

La oficialización de los procedimientos del PECIG, mediante la Resolución 0013 del 27 de junio de 2003, y la intensificación de las fumigaciones durante el primer período presidencial de Álvaro Uribe Vélez, desataron un gran número de demandas por parte de las comunidades indígenas.

Dichas demandas se caracterizaron por exponer los múltiples y variados efectos negativos que generaron las fumigaciones sobre sus comunidades. En este sentido, el deterioro de la sostenibilidad alimentaria fue uno de los reclamos principales, puesto que este efecto fue el primero en notarse. Así mismo, se intensificaron las enfermedades, sobre todo en los niños indígenas, quienes empezaron a padecer problemas respiratorios e irritaciones en la piel. También se presentaron malformaciones congénitas, como fue el caso de niños que nacieron con labio leporino, lo cual nunca antes había sucedido dentro de las comunidades indígenas de la Sierra.

Como lo manifestó en entrevista el cabildo gobernador kogui José de los Santos Sauna de la OGT, “En el transcurso de esas fumigaciones se ha dado un efecto sobre los niños, produciendo brotes y malformaciones congénitas, afectando también su seguridad alimentaria, eso es lo que se ha visto” (Santa Marta, septiembre de 2009). Por su parte, el gestor social de la OGT Félix Ramón Torres considera que:

> A nivel de salud nosotros hemos identificado que los efectos de eso han sido fuertes, agudizó muchas enfermedades, y produjo unas nuevas a nivel genético. En la Sierra en ningún momento se había visto el caso de niños con problemas de labio leporino, por esa razón creo que a nivel genético las fumigaciones contribuyeron a que se diera esa enfermedad. A nivel de cultivos dañó todo, entonces lo que hizo fue que el sistema alimentario de la cultura se vio alterado por esas fumigaciones. Para nosotros esto fue lo peor porque, antes de la salud está la alimentación. (Entrevista a Félix Ramón Torres, Santa Marta, septiembre de 2009)

Después de las fumigaciones con glifosato, las plantas, los cultivos de pancoger y los animales –componentes fundamentales de la alimentación tradicional de las familias indígenas– murieron. Según Félix Ramón Torres:

---

blancos, este momento de articulación de las demandas desatadas por las fumigaciones pasó a restablecer dicha diferenciación.

> Aunque se diga que no es dañino, y aunque se hagan pruebas y experimentos en laboratorios afirmando que una persona fumigada con glifosato no causa efectos, nosotros nos hemos dado cuenta que sí, porque más que una fumigación es herbicida y a su paso tiene efectos fuertes para muchas especies de plantas, de animales y gente. Pero ahora cómo se manifiesta, en el momento de pronto no se manifestaba, al principio no pasaba nada, solamente se erradicaron las hojas, pero ya después, por las lluvias, el arrastre y la contaminación de los ríos se fueron muriendo muchos peces, y al ser consumida esa agua, a nivel de salud, afectó a nuestras poblaciones. (Entrevista a Félix Ramón Torres, Santa Marta, septiembre de 2009)

También surgieron reclamos sobre la pérdida de muchas especies de plantas medicinales que eran utilizadas por los mamos para curar enfermedades. Gilberto Arlant, representante de la Organización Indígena Kankuama (OIK), afirma que "Cuando empezaron a fumigar con Paraquat había unos cultivos de un árbol que se llama momone, los cuales fueron fumigados creyendo que eran marihuana. Esto hizo que desaparecieran muchas plantas medicinales, entre ellas la quina, razón por la cual ya no se consiguen estas plantas en la Sierra. Este caso visto con el Paraquat se repitió con el glifosato" (Entrevista a Gilberto Arlant, Bogotá, octubre de 2009).

Adicionalmente, la pérdida de los cultivos de coca tradicional representó para las comunidades una dificultad muy importante, puesto que su consumo cuenta con un significado espiritual y, a su vez, es un componente del pensamiento tradicional de las comunidades indígenas. "La mata como tal es un elemento esencial que cumple un papel de ritualidad, de uso ceremonial, en donde prácticamente determina la vida del individuo, es así como la mata como tal, representa en su integralidad, junto con el poporo, el pensamiento de la persona, es el registro dentro de nuestra cultura como una persona adulta" (Entrevista a Félix Ramón Torres. Santa Marta, septiembre de 2009).

Las comunidades indígenas también hicieron sus denuncias sobre el daño que las fumigaciones estaban ocasionando sobre los sitios sagrados, los cuales encierran un significado espiritual fundamental dentro de su cosmovisión, representando el límite cultural y espiritual de su territorio ancestral y el lugar que le permite a sus pueblos continuar con sus trabajos espirituales y con la realización de pagamentos para mantener el equilibrio del mundo. "Las fumigaciones afectan

también los sitios sagrados. Los cuales deberían estar cubiertos de montañas" (Entrevista a José de los Santos Sauna, Santa Marta, septiembre de 2009).

Otro reclamo de las comunidades indígenas ante la crisis desatada por las fumigaciones, fue la alteración de la dinámica de su vida diaria, ya que debido al constante sobrevuelo de las avionetas, se produjo una intervención en la vida cotidiana que se desarrollaba en los territorios indígenas fumigados.

> A nivel cultural se alteró la dinámica de vida diaria norma, con esos aparatos que fumigaban, así vivimos la presión tanto a nivel terrestre como aéreo. Eso para nosotros no es permitido y no está bien, no nos parece bien, porque por un lado, para la intervención en esos espacios de paz, de esos espacios sagrados debe ser consultada y debe ser dialogada y acordada previamente si hay la autorización por parte nuestra. (Entrevista a Félix Ramón Torres, Santa Marta, septiembre de 2009)

Por otra parte, las fumigaciones sobre cultivos ilícitos produjeron graves problemas de orden público, en la medida en que los campesinos que sembraban la hoja de coca ilegalmente respondieron con fuego. Esto creó un ambiente de guerra en la Sierra Nevada y puso en peligro la vida de los indígenas que se encontraban en medio del conflicto.

> Porque lo que sucedió fue que se tomaban las imágenes satelitales, a través de la inteligencia militar norteamericana, reconociendo los cultivos ilícitos, pero de pronto en esos momentos allí estaba la gente dueña de esos cultivos que terminaba respondiendo con fuego, y entonces caían bombas y eso afecto todavía más a la Sierra Nevada, porque a nivel de tropas militares, los antinarcóticos subían y allí se encendían como en un campo de guerra. (Entrevista a Félix Ramón Torres, Santa Marta, septiembre de 2009)

Finalmente, los indígenas de la Sierra se vieron involucrados en el conflicto, ya que los movimientos campesinos cocaleros empezaron a utilizar a las comunidades indígenas afectadas por las fumigaciones como escudo, para promulgar así el cese de esta actividad. "Digamos, si nosotros hablamos de cuidar la naturaleza no es para que otras personas vengan con fusiles, comiencen a mal utilizar la tierra y en su defecto nos utilicen a nosotros mismos como escudo. No es la

razón, no es el hecho y eso lo tenemos claro" (Entrevista a Félix Ramón Torres, Santa Marta, septiembre de 2009).

Otra de las demandas que surgieron dentro de los Pueblos Indígenas de la Sierra fue la obstrucción de la cultura tradicional, regida únicamente por la Ley de Origen. Para estos pueblos, la implementación de las políticas del Estado y específicamente las del Pecig, produjo un rompimiento de la cultura y, por ende, la adopción de otro estilo de vida: uno propuesto desde la concepción occidental de mundo, representado por el gobierno de Uribe ante los pueblos indígenas.

> Desafortunadamente en Colombia el orden público nos rompe la cultura, las políticas del gobierno también nos rompen la cultura, porque tienen su filosofía del mundo occidental, de otras culturas que nos quieren inyectar a las Pueblos Indígenas en nuestra Ley de Origen, sabiendo que somos una cultura que tenemos su propia Ley de Origen, no implementada, de acuerdo a esta ley uno tiene que cumplir a la madre naturaleza, al padre creador, siempre nos establece cómo vivir, cómo estar, cómo pensar, cómo tener las relaciones entre la naturaleza en común armonía con los humanos, esas cosas han sido deterioradas a través de la política, porque cada día el gobierno quiere implementar programas, proyectos, sin tener en cuenta la condición, la actitud, queriendo cambiar la actitud de los pueblos indígenas, lo cual ha seguido afectándonos culturalmente. (Entrevista a José de los Santos Sauna, Santa Marta, septiembre de 2009)

Por último, el no cumplimiento por parte del gobierno de Álvaro Uribe Vélez del derecho fundamental a la participación de los grupos étnicos mediante la consulta previa sobre los temas que afecten sus vidas, creencias, instituciones y bienestar espiritual –como lo es el Pecig–, hizo que las comunidades de la Sierra Nevada formularan una nueva demanda, la cual se sustentó en la defensa de la autonomía de sus comunidades: "Nunca hubo consulta previa, porque se sabían que se iban a oponer a la población indígena. No se agotaron todos los procedimientos internos ni externos para efecto de las fumigaciones" (Entrevista a Alfonso Torres Villafañe, Santa Marta, diciembre de 2011).

La formulación de todas las demandas enunciadas anteriormente dio lugar a la configuración de un "nosotros", las comunidades indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta, en relación con la construcción de un "ellos", el gobierno de Álvaro Uribe Vélez, en su lucha contra el narcotráfico, y las instituciones encar-

gadas de llevar a cabo la implementación del Pecig. De esta forma, el Gobierno se presentó como el principal actor y pasó a ser el blanco de las demandas que surgieron en las cuatro comunidades indígenas de la Sierra: koguis, arhuacos, wiwas y kankuamos.

Estas demandas se pudieron expresar a nivel internacional en tres momentos específicos: primero, en la sesión del 22 de julio de 2004 del Grupo de Trabajo sobre las Poblaciones Indígenas (GTPI) de Naciones Unidas en Ginebra, donde la líder arhuaca Leonor Zalabata "lanzó denuncias contra el Estado colombiano sobre [...] las nefastas consecuencias de las fumigaciones de cultivos ilícitos" (Santamaría, 2006: 133). Segundo, en la visita a Colombia del Relator Especial Rodolfo Stavenhagen en el 2004, cuando "Las organizaciones indígenas denunciaron ante el Relator Especial los efectos negativos de las fumigaciones indiscriminadas, incluyendo daños al medio ambiente (suelos, fauna, flora y agua), destrucción de cultivos de subsistencia y daños directos a la salud de las personas (incluyendo malformaciones genéticas) (ONU, 2004: 15) Y tercero, unos años después, en la visita que realizó a Colombia en julio de 2009. El Relator Especial James Anaya, en el contexto de seguimiento a las recomendaciones del anterior Relator Especial, donde Anaya recibió información que indicaba que "en muchas ocasiones, las erradicaciones de cultivos ilícitos y fumigaciones con glifosato persisten sin consultar adecuadamente a las comunidades indígenas afectadas, y que se han convertido en problemas de salud y crisis alimentaria" (ONU, 2010: 14).



Fuente: Rodríguez, Garibaldis (Mamacoca)

A nivel nacional, en el Auto 004 de 2009, las autoridades wiwas, kankuamas, arhuacas y koguis denunciaron que habían sufrido daños por operaciones indiscriminadas de fumigación, que no habían recaído únicamente sobre cultivos ilícitos, sino también sobre los cultivos de pancoger, las tierras, el agua y los suelos, afectando su salud, sus fuentes de agua, sus animales y el medio ambiente (Corte Constitucional, Auto 004 de 2009).

Finalmente, cada una de estas demandas pasó a ser equivalente, en una cadena que se organizó en torno a un excluido –el gobierno de Álvaro Uribe Vélez en su lucha contra el narcotráfico– y cuyo punto nodal, donde concurrió la cadena

equivalencial, fue el fortalecimiento del gobierno propio de las comunidades indígenas, el cual a su vez pasó a significar toda la cadena.

Como se pudo observar en la entrevista realizada al cabildo gobernador José de los Santos Sauna: "Para nosotros la lucha se basa en el fortalecimiento del gobierno propio, razón por la cual las decisiones en nuestra comunidad se toman colectivamente, se aprueban en consenso, siguiendo la Ley de Origen, revisando a fondo, prácticamente haciendo una lectura con lupa de los efectos de las políticas del gobierno, y así mismo no dudamos en recalcar cuando no estamos de acuerdo con dichas políticas" (Santa Marta, septiembre de 2009).

De esta manera, la cadena de equivalencias, articulada a partir del fortalecimiento del gobierno propio de las comunidades indígenas, se formó en relación con un exterior, que no fue cualquier exterior, sino aquel que terminó siendo la condición de posibilidad de su surgimiento: el gobierno de Uribe, que enmarcado por su lucha contra el narcotráfico se convirtió en el exterior constitutivo[22] que permitió el fortalecimiento del gobierno propio de las comunidades indígenas, es decir, un exterior estipulado, pero no en el sentido estricto de la palabra, porque dicho exterior, de una u otra forma, permitió reafirmar la identidad que definió el discurso de las comunidades indígenas en torno al fortalecimiento de su gobierno propio, al mismo tiempo que le impuso el límite. Dicho exterior constitutivo amenazó y fortaleció, permitió configurar una identidad, pero también la persiguió.

Gracias al análisis político del discurso como herramienta de estudio utilizada en esta investigación, la sociedad es concebida como un espacio discursivo y no como un objeto unificado. Es este sentido, el modelo fundamental de estructuración de lo social es principalmente un modelo retórico, ya que la retórica muestra, precisamente, que no hay una significación literal, sino que hay un desplazamiento de la cadena de significantes por la cual un término asume la representación de algo que lo excede.

De acuerdo con lo anterior, la irrupción del antagonismo entre la interpretación del "espacio" que presentó el gobierno de Álvaro Uribe, a través de su lucha contra el narcotráfico, y la concepción del "territorio" que tienen las

---

[22] Como lo indica la politóloga belga Chantal Mouffe, "toda identidad se constituye a través de parejas de diferencias jerarquizadas: por ejemplo entre forma y materia, entre esencia y accidente, entre negro y blanco, entre hombre y mujer. […] al indicar que la condición de existencia de toda identidad es la afirmación de una diferencia, la determinación de un 'otro' que le servirá de 'exterior', permite comprender la permanencia del antagonismo" (1999: 15).

comunidades indígenas a raíz de las fumigaciones con glifosato en la Sierra Nevada de Santa Marta, fue observado en relación con los registros imaginario y simbólico. Dicho antagonismo reveló entonces los límites de la razón, al igual que una lógica paradójica.

El gobierno de Álvaro Uribe, en vez de promover el cumplimiento de los derechos fundamentales de los Pueblos Indígenas –enmarcados legalmente en la Constitución Política de Colombia y en los convenios internacionales adoptados por el Estado, entre otras normas–,[23] tales como decidir sobre sus propias prácticas culturales, su forma de alimentación, de educación, de salud tradicional, la autonomía, el gobierno propio y la consulta previa, incumplió con el respeto de estos derechos y, a través de la implementación del Pecig, produjo una gran número de demandas sustentadas precisamente en la violación de dichos derechos.

Las fumigaciones con glifosato realizadas por el gobierno de Álvaro Uribe en su primer período presidencial implicaron una contradicción, la cual sirvió de barrera a la transmisión simbólica de las demandas de las comunidades indígenas, de manera diferenciada por la vía institucional.

Además del efecto sobre el orden simbólico de dicha contradicción, la crisis desatada por las fumigaciones en la Sierra Nevada de Santa Marta permitió el desplazamiento del velo imaginario sostenido sobre el papel del Estado, representado en el gobierno de Uribe, que mostró un gobierno caracterizado por el fortalecimiento de los Derechos Humanos. Como se puede observar en el siguiente comunicado de prensa emitido por la Presidencia de la Republica: "Colombia es un país de leyes, de Derechos Humanos y dignidad humana" (Presidencia de la República, 2005, 4 de agosto).

La fuerte caída a los mas bajos niveles de respeto a los derechos de los Pueblos Indígenas, al igual que los problemas sociales surgidos por las fumigaciones en materia de seguridad alimentaria, salud, orden público, prácticas culturales y respeto a la consulta previa, impidieron así cualquier tipo de compensación imaginaria. Esto reveló el carácter de ficción que tenía la realidad social y mostró

[23] Legislación registrada en la segunda parte del capítulo y profundamente contradictoria al enfrentarse al marco legal adoptado por el Estado colombiano en su lucha contra el narcotráfico.

la contingencia más grande. La realidad, por lo tanto, se encontró sustentada en un fantasma.[24]

Este fantasma ideológico implicó las dimensiones simbólicas e imaginarias y sirvió como cierre de la realidad, produciendo con ello una división traumática de la sociedad afectada por las fumigaciones. Así, el antagonismo fue olvidado tras la pantalla del fantasma y evitó el encuentro con el vacío, con la división constitutiva de la sociedad.

A pesar de esto, el estallido del orden simbólico-imaginario que tuvo lugar en el momento en el que las comunidades indígenas identificaron la violación de sus derechos fundamentales por parte del gobierno de Álvaro Uribe a través de las fumigaciones con glifosato, fue el momento en que se dio la irrupción del antagonismo.

Es decir que el fantasma, aquello que funcionaba cerrando el encuentro con el núcleo traumático, perdió su eficacia como soporte de la realidad social. El desmoronamiento de la ilusión ideológica permitió una confrontación con lo real, lo cual reveló un antagonismo sustentado en el fortalecimiento del gobierno propio por parte de las comunidades indígenas de la Sierra.

Dicho gobierno propio, respaldado principalmente por la aplicación de la Ley de Origen, tomó aún más sentido una vez puesto en una cadena y en una determinada temporalidad, vislumbrado en demandas articuladas hegemónicamente.

Poco tenían en común ente sí las demandas de las poblaciones indígenas en materia de seguridad alimentaria, salud, mantenimiento de cultivos tradicionales, respeto a los sitios sagrados, orden público, prácticas culturales y consulta previa, pero al equivalerse entre sí dentro de una cadena, permitieron el fortalecimiento del gobierno propio, que pasó a significar toda la cadena.

De esta forma, las demandas de las comunidades indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta en torno a las fumigaciones con glifosato lograron unirse en su totalidad a partir de un imaginario coherente, un significado vacío, representado en el fortalecimiento de su autonomía y del gobierno propio, por lo cual dicha autonomía y gobierno propio pasaron a significar a la totalidad de los reclamos

[24] Para Laclau, “La presencia del fantasma va a dar una cierta corporeidad al muerto, aquello que se expresa a través de él” (2002: 21). Para este análisis, el fantasma representa la apuesta del Estado por defender los Derechos Humanos de las comunidades indígenas, por lo cual, el muerto, se refiere a los Derechos Humanos en sí mismos.

de los Pueblos Indígenas y a formar una cierta identidad colectiva, es decir, un "nosotros" en relación con un "ellos" (el gobierno de Álvaro Uribe Vélez, en su lucha contra el narcotráfico).

En esta medida, las demandas formuladas a causa de las fumigaciones, como el reclamo por la seguridad alimentaria, la salud, el mantenimiento de los cultivos tradicionales, la protección de la Sierra Nevada, el respeto a los sitios sagrados, la dinámica cotidiana de los pueblos indígenas, el orden público, el ejercicio de la cultura tradicional y la consulta previa, por ejemplo, fueron solucionadas por medio del gobierno propio y la aplicación de la Ley de Origen.

En esta tercera parte del capítulo realicé tres tareas: primero, una caracterización de la concepción que las comunidades indígenas tienen sobre el "territorio"; segundo, propuse una breve teorización para dicha experiencia territorial; y tercero, analicé un hecho específico de la lucha del Estado en contra de las drogas, el caso de las fumigaciones con glifosato sobre resguardos indígenas. Todo esto para evidenciar el surgimiento de un antagonismo social entre la interpretación del "espacio" hecha por el Estado y la concepción de "territorio" presente en la cosmovisión de las comunidades indígenas de la Sierra Nevada, y para dar paso a la cuarta parte del capítulo, centrada en el análisis de la movilización social de las comunidades indígenas de la Sierra Nevada, e identificar cómo a través de sus prácticas económicas, políticas y sociales, estas comunidades lograron contrarrestar las experiencias institucionales de la lucha contra las drogas.

Sobre la movilización social y la creación de nuevas formas de acción colectiva

El caso de las fumigaciones con glifosato sobre los territorios de las comunidades indígenas de las Sierra Nevada de Sana Marta, wiwa, kogui y arhuaca, es sin duda un claro ejemplo de la problemática que desata la doble y contradictoria interpretación que se tiene sobre el territorio. Ahora, además de las fumigaciones, es importante recalcar que las demás políticas de lucha contra las drogas –promovidas hoy en día por el Departamento para la Prosperidad Social, a través del Programa contra Cultivos Ilícitos (PCI)–, como la erradicación manual, la implementación de proyectos productivos y el programa de Familias Guardabosques, generan también un impacto negativo sobre las comunidades indígenas, como lo afirma el cabildo gobernador José de los Santos Sauna, ya que "las políticas del gobierno también nos rompe la cultura, porque tienen su filosofía

del mundo occidental, de otras culturas que nos quieren inyectar" (Santa Marta, septiembre de 2009).

Por esta razón, dichas comunidades indígenas han adoptado medidas para enfrentar la problemática del narcotráfico, pero a partir de la Ley de Origen, pues para ellas, esta "es la única que tiene la capacidad del manejo interno, las políticas internas, programas internos, actividades internas, estrategias para los Pueblos Indígenas, cómo obtener la perduración de los Pueblos Indígenas" (Entrevista a José de los Santos Sauna, Santa Marta, septiembre de 2009). Así pues, en lo que sigue se señalan las medidas adoptadas por las comunidades indígenas, a partir de su Ley de Origen, para contrarrestar aquellas que ha implementado el Estado en la lucha contra el narcotráfico,.

Historia de las organizaciones indígenas y su movilización social

Parto de la idea de que los movimientos sociales obedecen a "desafíos colectivos planteados por personas que comparten objetivos comunes y solidaridad en una interacción mantenida con las elites, los oponentes y las autoridades" (Tarrow, 2004: 26). De acuerdo con esto, en la Sierra Nevada de Santa Marta se han llevado a cabo varios procesos en busca de consolidar las organizaciones indígenas que estarían al frente de las comunidades indígenas. Estas experiencias, por lo tanto, son de vieja data y han sido un ejemplo para todos los Pueblos Indígenas en el país.

Desde la década de los treinta del siglo xx se han dado encuentros y propuestas organizativas por parte de los mamos, principales dirigentes políticos y espirituales de los Pueblos Indígenas de la Sierra Nevada. Ese fue el caso de la Liga Indígena, primer intento organizativo liderado por las autoridades del Pueblo Arhuaco, cuyo tema central de preocupación consistió en detener las transformaciones culturales y políticas que se estaban viviendo al interior de los Pueblos Indígenas de la Sierra Nevada, sobre todo el Pueblo Arhuaco, por la presencia de la Misión Católica Capuchina. La Liga Indígena estuvo liderada por arhuacos, como Vicencio Torres, que contaban con el apoyo y la aprobación de las autoridades kogui y wiwa, lo que entre otros aspectos demuestra, desde sus inicios, el interés por unificar los intereses y fuerzas de todos los pueblos de la Sierra, orientados por sus autoridades, para la relación con los diferentes gobiernos no indígenas con los cuales estaban entrando en contacto; sin embargo, la fuerte persecución, sobre todo de los misioneros de San Sebastián de Rábago

y las mismas fuerzas internas formadas por ellos, llevó a la disolución de esta primera organización (OGT, 2009a: 89-90).

Después, tuvieron que pasar varias décadas para que un nuevo intento de organización se propusiera en la Sierra. Eran épocas de transformaciones en el país, acababa de caer la dictadura de Rojas Pinilla (1953-1957) y nuevas políticas e instituciones se abrían paso; por ejemplo, las políticas de reforma agraria y la consecuente creación del Instituto Colombiano de la Reforma Agraria (Incora) (OGT, 2009a: 90). Esto para los teóricos de la movilización social puede entenderse como un cambio en la "estructura de oportunidad", cuya definición clásica es presentada por Tarrow como: "Señales congruentes, pero no necesariamente formales, permanentes o nacionales, que se hacen a los actores sociales o políticos, que los alientan o desalientan a que utilicen sus recursos internos en la formación de movilizaciones sociales [...] Los tipos más notorios de señales son cuatro: la apertura del acceso al poder, el cambio de alineaciones, la disponibilidad de aliados influyentes y la desunión de y entre las elites" (citado en Keck y Sikkink, 2000: 25).

Dichos cambios causaron, entre otros efectos, la conformación de la Asociación Nacional de Usuarios Campesinos (ANUC), en la cual participaron muchos líderes indígenas. Esta discusión impulsó a su vez la discusión interna para revivir procesos organizativos del pasado. De ahí surgió el Consejo Indígena Arhuaco (CIA), cuyos principales impulsores fueron Bienvenido Arrollo y Pastor Niño. El CIA retomó, además de los objetivos que la Liga Indígena impulsaba, la lucha por el territorio, lo que llevó a la creación de la Reserva Arhuaca en 1973, primer reconocimiento legal del territorio ancestral (Ministerio de Gobierno, Resolución 02 de 1973). Pero al igual que la Liga Indígena, el CIA también sufrió los embates de la Misión Capuchina y de sus diversos aliados, pues para esa época ya existían varias generaciones de indígenas formados por los misioneros, los cuales eran usados por estos para imponer su poder sobre el resto de la comunidad (OGT, 2009a: 90-91).

Sin embargo, al comienzo de los ochenta, nuevos logros de líderes como Ramón Gil Barrios –destacada autoridad wiwa–, Luis Napoleón Torres, Ángel María Torres y Manuelito Amimako, quienes acompañados por mamos como el mama Donki, el mama don Juan Moscote, el mama Valencio Zarabata y el mama Ceballos, entre otros, permitieron la conformación del Resguardo Kogui-Malayo-Arhuaco (Incora, Resolución 0109 de 1980) y del Resguardo Arhuaco (Incora, Resolución 078 de 1983), lo que llevó a que los procesos internos se

consolidaran y se creara una nueva organización que sustituyera al antiguo CIA. Por esta razón se conformó la Confederación Indígena Tayrona (CIT), entre los líderes de los pueblos kogui, arhuaco y wiwa. Así, la causa arhuaca fue el motor de la naciente organización, cuyo principal éxito fue la toma en forma pacífica de la Misión Capuchina en San Sebastián de Rábago, poblado indígena del pueblo arhuaco que a partir de ese momento retomaría su nombre original: Nabusímake (OGT, 2009a: 91).

Este importante evento ocurrió en agosto de 1982 y se convirtió en ícono de las luchas indígenas de finales del siglo xx para todos los Pueblos Indígenas de Colombia, pues en esos mismos días se estaba llevando a cabo el primer Congreso Nacional Indígena en Bosa, Cundinamarca, donde nació la Organización Nacional Indígena de Colombia (ONIC).

Sin embargo, el interés de la CIT por ser una confederación de todos los pueblos de la Sierra (con la excepción del pueblo kankuamo, que en esa época sufría la pérdida de su lengua, tradiciones y formas de gobierno) fracasó, pues se convirtió en la nueva organización de los asentamientos y autoridades del pueblo arhuaco (OGT, 2009a: 92).

Tuvo que pasar un largo tiempo, durante el cual problemáticas como las bonanzas marimbera y cocalera y la ocupación de tierras por parte de colonos en la partes bajas, llevaron a que se conformara una organización que representara a las comunidades y autoridades asentadas en la vertiente norte de la Sierra Nevada de Santa Marta. Por este motivo se creó la Organización Gonawindúa Tayrona (OGT), encabezada por Ramón Gil como cabildo gobernador, Basilio Coronado como secretario general y Adalberto Villafañe como delegado líder de las poblaciones arhuacas. El interés principal de la OGT consistió en apoyar las políticas de ampliación del territorio, para la construcción de centros de salud y escuelas, asociadas a la conformación de pueblos para consolidar la ocupación territorial y cultural de las partes bajas de la Sierra. Esto se consolidó en 1994 con la ampliación del resguardo hoy conocido como La Lengüeta (OGT, 2009a: 93-96).

En los años noventa se daría la consolidación de la Organización Wiwa Yugumaiun Bunkwanarrwa Tayrona (OWYBT), a la cual corresponderían las comunidades asentadas desde el río Ranchería hasta el río Guatapurí, dentro de las cuales se encuentran los wiwas y los koguis, y de la OIK.

Por otra parte, la intensificación del conflicto en 1998, tras la alianza entre Adán Rojas y Carlos Castaño de las AUC para enfrentarse al grupo paramilitar de Hernán Giraldo por el control del territorio en el cual habían cultivos ilícitos

de coca y del negocio de la droga en la vertiente norte de la Sierra Nevada de Santa Marta, llevó a que se perpetraran varios asesinatos en contra de la población indígena. Esta situación se hizo bastante preocupante para las autoridades y para las organizaciones, por lo cual, como nunca antes se había visto, empezaron a darse manifestaciones, comunicados y declaraciones de los mamos y de las organizaciones, dando la voz de alerta y declarando su posición pacifista y de neutralidad, característica de la historia y la cultura de estos cuatro Pueblos Indígenas (OGT, 2009a: 103).

Posteriormente, a finales de 1999, las cuatro organizaciones, acompañadas por los mamos de los cuatro pueblos, se reunieron en Bongá y redactaron un documento para oficializar la creación del Consejo Territorial de Cabildos de la Sierra Nevada (CTC), espacio político para la concertación de los cuatro pueblos en torno a temas como el territorio, el futuro de sus culturas, la autonomía política y el gobierno propio (OGT, 2009a: 104).

La movilización de recursos

Uno de los principales ejercicios políticos que ha hecho en los últimos años la OGT para contrarrestar los efectos negativos del narcotráfico sobre las comunidades que representa, es decir, aquellas ubicadas en la vertiente norte de la Sierra Nevada, ha sido la movilización de recursos para la compra de terrenos. "Las organizaciones y el gobierno llegaron a un acuerdo de que con el dinero que se iba a dar para las fumigaciones, se diera para la compra de mejoras que el indígena se encargaba de erradicarlas manualmente" (Entrevista a Isidro Robles, Santa Marta, diciembre de 2011).

Dentro del estudio de los movimientos sociales, la teoría sobre la "movilización de recursos" fue presentada por Jhohn D. McCarthy y Mayer N. Zela, para quienes uno de los tipos de recursos que hacen posible una campaña,[25] quizás el más importante, es el capital (McCarthy y Zela, citados en Keck y Sikkink, 2000: 25). Posteriormente, Tarrow plantearía que el tercer conjunto de cambios externos (para la innovación de los movimientos sociales) en los años noventa consistiría en la financiación y administración de recursos a disposición de los

[25] Las "campañas" dentro de las redes transnacionales de defensa son observadas como "conjuntos de actividades vinculadas estratégicamente, en los cuales los miembros de una red de principios difusa (lo que los teóricos de los movimientos sociales llamarían 'potencial de movilización') establecen lazos explícitos y visibles, y roles que se reconocen mutuamente, en la persecución de una meta común (y, en general, en contra de un mismo objetivo)" (Keck y Sikkink, 2000: 24).

movimientos, proveniente de fundaciones, gobiernos, y en muchos casos de grupos civiles y económicos. Estos recursos, particularmente en el Tercer Mundo provendrían de la ONU, de la Unión Europea y de varios grupos internacionales de Derechos Humanos (2004: 188). Por esta razón, en casos en los cuales la represión o la amenaza limiten a las organizaciones para obtener recursos, el apoyo financiero externo y el patrocinio pueden proporcionar una línea de vida para estas organizaciones.

En el caso de las organizaciones indígenas de la Sierra Nevada, podemos empezar a ver estos postulados en los años noventa, cuando la Organización Gonawindúa Tayrona llevó a cabo un proceso de saneamiento del territorio indígena asentado sobre la cuenca del río Guachaca, proceso liderado por Ramón Gil, donde Corpomag y el entonces Incora (hoy Incoder), a través del otorgamiento de recursos oficiales, realizaron una de las primeras compras de fincas, apuntando al propósito de conservar el medio ambiente y erradicar los cultivos ilícitos (OGT, 2009b: 12).

Después, en el años 2006 la entonces Agencia Presidencial para la Acción Social y la Cooperación Internacional hicieron entrega al Incoder de cinco mil millones de pesos para la adquisición de 430 hectáreas ubicadas en la parte alta de los ríos Don Diego y Palomino, donde cerca de 100 indígenas se reunieron por 28 días para llevar a cabo la erradicación de los cultivos ilícitos asentados en esas tierras, "dotados de rulas pacoras, limas, botas machas y otros elementos indispensables para el diario vivir, con el grato acompañamiento de ocho mujeres indígenas (gwati) dispuestas a cocinar en improvisadas cocinas y un arriero con sus tres mulas cargando las provisiones de víveres, ollas, calderos, cucharas y bastimento, iniciamos la erradicación en las parcelas ya compradas" (OGT, 2009b: 7). Esta iniciativa fue liderada por Danilo Villafañe, como un compromiso de las comunidades para promover la recuperación de los bosques.

Finalmente, se desarrolló un proyecto de "Conservación ambiental a través de la erradicación de cultivos ilícitos y la consolidación de las prácticas ambientales indígenas en la Sierra Nevada de Santa Marta, Colombia" (Oficina de las Naciones Unidas contra la Droga y el Delito-UNODC), entre la UNODC, Acción Social (hoy Departamento para la Prosperidad Social) y el Ministerio de Ambiente, Vivienda y Desarrollo Territorial, para remplazar los cultivos ilícitos por prácticas tradicionales de cultivo. Dicho proyecto contó con un aporte de 1,5 millones de dólares por parte de UNODC y fue dirigido a los territorios de los Pueblos Indígenas y comunidades campesinas cercanos y dentro de los

parques nacionales naturales Tayrona y Sierra Nevada de Santa Marta, al igual que los departamentos de Magdalena, Cesar y Guajira (Acción Social, 2006).

El proyecto en mención fue propuesto para fortalecer la protección ambiental y la diversidad cultural de la Sierra Nevada, así como la gobernabilidad y autonomía indígena y la recuperación territorial indígena y de las comunidades campesinas de áreas con cultivos ilícitos o amenazados por ellos, a partir del acompañamiento de las acciones de gobierno y con miras a una potencial aplicación del Protocolo de Kyoto (Acción Social, 2006).

Estas medidas serían adoptadas con el total reconocimiento de la OGT y, por ende, de sus autoridades y mamos, quienes llevarían a cabo el proceso de saneamiento tradicional del territorio.

> Se sanean la naturaleza y las personas, material y espiritualmente. Con ello buscamos paz y armonía con la naturaleza y entre los seres humanos […] Al sanear se compensan los daños que causamos a la naturaleza cuando matamos o dañamos algún ser, haciendo acuerdos en pensamiento con sus Padres Espirituales. De lo contrario, se altera el equilibrio terrenal-material y mental-espiritual de la naturaleza y aparecen enfermedades, muertes, accidentes. (OGT, 2009a: 69)

El efecto *boomerang*

Además de la movilización de recursos, las organizaciones indígenas de la Sierra Nevada han llevado a cabo procesos de visualización de sus problemáticas, por medio de la apertura de canales en la escena internacional, para atraer con ello la atención de los actores internacionales hacia los intereses que ellas defienden.

Como lo plantean Keck y Sikkink, si bien los gobiernos son los principales "garantes de derechos humanos", también son sus principales violadores. Por lo cual, cuando un gobierno viola los derechos o se niega a reconocerlos, los individuos y los grupos nacionales muchas veces carecen de recursos dentro de los escenarios nacionales políticos y jurídicos, y terminan buscando conexiones internacionales para expresar sus preocupaciones, e incluso para proteger sus vidas (2000: 32).

Esto lo podemos observar en la Sierra Nevada de Santa Marta, cuando las comunidades indígenas ante la impotencia y la falta de respuesta del Estado a sus demandas, deciden visibilizar su situación internacionalmente, como fue el caso

de la comunidad indígena kankuama,[26] que a través de la OIK y del Colectivo de Abogados "José Alvear Restrepo" (Cajar), logró que el 24 de septiembre de 2003 la Comisión Interamericana de Derechos Humanos le otorgara medidas cautelares:

> la Comisión otorgó medidas cautelares a favor del pueblo indígena kankuamo que habita la Sierra Nevada de Santa Marta. [...] En vista de la situación la CIDH solicitó al Estado colombiano adoptar las medidas necesarias para preservar la vida y la integridad personal de los miembros del pueblo kankuamo, respetando su identidad cultural y protegiendo la especial relación que tienen con su territorio. (CIDH, 2003)

Posteriormente, el 5 de julio de 2004, la Corte Interamericana de Derechos Humanos le otorgó medidas provisionales:

> la Corte Interamericana emitió una Resolución sobre medidas provisionales en el presente asunto, en la cual decidió, entre otros, que la República de Colombia debía [...] adoptar, sin dilación, las medidas que sean necesarias para proteger la vida e integridad personal de todos los miembros de las comunidades que integran el pueblo indígena kankuamo. (CIDH)

El mismo caso se dio con la comunidad indígena wiwa, que gracias a la intermediación de la OWYBT, la OGT y el Cajar, consiguió que el 4 de febrero de 2005, la Comisión Interamericana de Derechos Humanos le otorgara medidas cautelares:

> la CIDH otorgó medidas cautelares a favor de los miembros del pueblo indígena wiwa de la Sierra Nevada de Santa Marta. [...] En vista de la situación de riesgo para los beneficiarios, la Comisión solicitó al Estado colombiano la adopción de las medidas necesarias para proteger la vida y la integridad personal de los miembros del pueblo wiwa de la Sierra Nevada

[26] Para llevar a cabo un estudio más profundo sobre el efecto *boomerang* en el caso mencionado a favor del pueblo kankuamo, y sobre otros modos de movilización, recomiendo leer el capítulo de Ricardo Naranjo "Constitución de la Red de Defensa Local del Pueblo Kankuamo en el marco del conflicto armado colombiano", en *Conflictos y judicialización de la política en la Sierra Nevada de Santa Marta* (Mora Rodríguez et ál., 2010).

> de Santa Marta, respetando su identidad cultural y protegiendo la especial relación que tienen con su territorio, conforme a las obligaciones contraídas por el Estado (CIDH, 2005).

Gracias a estos dos importantes ejemplos,[27] podemos observar cómo cuando se bloquean los canales entre el Estado y sus actores nacionales, se presenta el modelo de influencia de *boomerang,* característico de las redes transnacionales de defensa, en el que las organizaciones indígenas y las ONG nacionales soslayan al Estado y buscan directamente aliados internacionales para tratar de ejercer presión sobre sus gobiernos, desde afuera (Keck y Sikkink, 2000: 32) Así, para actores poco poderosos como las organizaciones indígenas de la Sierra Nevada, las redes conllevan acceso y hacen presión (y algunas veces colaboran con dinero), de una manera que estas organizaciones no conseguirían por ellas mismas.

El fortalecimiento del gobierno propio y los actos del habla

Esta parte final del capítulo se centra en revelar cómo el fortalecimiento del gobierno propio, por medio de la aplicación de la Ley de Origen, representa para las comunidades indígenas un espacio retórico que lleva directamente a la acción e implica una clara pragmática del lenguaje. A este efecto, es fundamental comprender que La Ley de Origen les dice a las comunidades indígenas de la Sierra Nevada

> cómo vivir, cómo estar, cómo pensar, cómo relacionarse con la naturaleza [...] La unidad colectiva de los cuatro Pueblos Indígenas de la Sierra Nevada depende de la Ley de Origen [...] la Ley de Origen es la única que tiene la capacidad del manejo interno, las políticas internas, programas internos, actividades internas, estrategias para los Pueblos Indígenas, como obtener la perduración de los Pueblos Indígenas. (Entrevista a José de los Santos Sauna, Santa Marta, septiembre de 2009)

La ley en mención se basa en la palabra directa de los mamos y representa el mandato dejado por sus Padres Espirituales, el cual debe ser cumplido por todos

[27] Es importante mencionar que "Las medidas provisionales ordenadas por la Corte Interamericana de Derechos Humanos desde el 5 de julio de 2004 a favor de los miembros del pueblo indígena kankuamo fueron levantadas" (*El Nuevo Siglo,* 2012, 17 de enero).

los indígenas de la Sierra Nevada (OGT, 2009a: 10). Es una práctica transmitida oralmente, de generación en generación, y su carácter material ideológico se ve encarnado en sus instituciones, rituales, etc., siendo este el carácter material de su estructura discursiva.

Es por esto que la práctica de la Ley de Origen se sitúa como un acto del habla, entendiendo este como aquel que el enunciador constituye por medio de una enunciación del lenguaje, lo que resulta interesante, ya que tanto el momento de la enunciación como la intención misma del enunciador, y el mensaje en sí, terminan formando parte de una misma unidad lingüística que establece un espacio de verdad contingente (Ortiz, 2005: 201). Cuando se dice "el cielo es azul", si este no es azul, sino gris, no importa. Por un instante, el cielo se vuelve azul, por razones del acto enunciado. De ahí se puede discutir con el interlocutor si el cielo efectivamente es azul, pero el acto es enunciado y los parámetros de verdad son establecidos (Wittgenstein citado en Ortiz, 2005: 204).

Es a partir de la lectura de las categorías utilizadas por Austin y por Wittgenstein que propongo comprender a la Ley de Origen como un acto que conlleva el fortalecimiento del gobierno propio y la autonomía de las comunidades indígenas de la Sierra Nevada. Este acto refleja, por ejemplo, una apuesta de las autoridades espirituales por resolver las problemáticas que afectan a las comunidades indígenas desde sus principios culturales de equilibrio y saneamiento del territorio, ya que para ellos el "pensamiento es integral: la prevención y el saneamiento del territorio, de las comunidades y de las personas determina la salud y la enfermedad" (OGT, 2009a: 14). El acto de habla de la Ley de Origen comunica una posición autónoma y exige una solución consecuente con la cultura de dichas comunidades.

En virtud de lo anterior, si se estudia la Ley de Origen como un acto de habla, se asume que este se opone al orden hegemónico del Estado –por medio de la imposición de su modelo de gobierno propio– y que se encuentra motivado por unos principios culturales, cosmogónicos, que no solo transgreden, sino que transforman la comprensión del mundo propuesta por el indígena.

Por medio de la Ley de Origen se determina la supervivencia cultural y la autonomía política de las comunidades indígenas de la Sierra Nevada, las cuales se oponen a los diseños sociales injustos que corresponden a la legitimación de un Estado que tolera la discriminación y subalternización de los Pueblos Indígenas. Con base en esto, propongo que se entienda el fortalecimiento del gobierno propio y la Ley de Origen como prácticas políticas de dichas comunidades, que

llevan a la creación de nuevas formas de acción colectiva, apegadas a sus tradiciones y costumbres, reflejando con ello la autonomía y libre determinación de estos pueblos.

En esta medida, la Ley de Origen es la única capaz de determinar el accionar de los indígenas de la Sierra Nevada, puesto que las comunidades indígenas llevan a cabo un estilo de vida integral, donde cada uno de los elementos de su cosmovisión esta estrechamente ligado con el otro, es decir, que no hay forma alguna de llevar a cabo una práctica, bien sea social, política o cultural, sin que esta se haya establecido por la Ley de Origen a través del trabajo tradicional de los mamos o de las autoridades espirituales. De esta forma, la Ley de Origen se plantea como una forma legítima de ejercer conciencia y llevar la convicción política a las comunidades indígenas, las cuales buscan reproducir espacios de justicia y gobierno propio.

El gobierno tradicional se ve materializado por medio de una serie de prácticas llevadas a cabo por las autoridades. Según los mandatos de la Ley de Origen:

> Las reuniones de gobierno de nuestras comunidades se realizan de acuerdo con el recorrido del sol durante el año del calendario tradicional. Cerca al solsticio de junio se reúnen los Mamos y Autoridades en los Eizuamas mayores, y en el de diciembre en los menores. Todos los Mamos y Autoridades de las comunidades, el Gobernador, el Cabildo y los principales dirigentes participan para orientar a las comunidades en función de la conveniencia colectiva determinada por sus consultas y decisiones. Cada comunidad tiene un Consejo Local de Mamos y Autoridades, que se encarga de organizar y dirigir cada comunidad para mantener colectivamente el orden territorial y personal en las comunidades. En este Consejo se acuerdan y evalúan las actividades de acuerdo con la Ley de Se (OGT, 2009a: 49).

En este sentido, la importancia de la aplicación de la Ley de Origen como herramienta de la lucha, y el fortalecimiento de su gobierno propio, consiste en su carácter sagrado, inmutable, prexistente, primitivo, sobreviviente a todos y a todo y regidor de la vida. La Ley de Origen es la base de lo que Vasco denomina en sus estudios como el "pensamiento telúrico del indio",[28] lo que revela una

---

[28] Para profundizar sobre este tema sugiero leer el capítulo de Ricardo Naranjo –en este mismo libro– "De la lucha por la tierra al reconocimiento de los Derechos Humanos: genealogía discursiva del Consejo

estrecha relación entre las comunidades indígenas y la tierra, pues su pensamiento se estructura alrededor de la idea de la existencia de una ligazón vital entre la tierra y el hombre; mejor aún, entre la tierra y la comunidad (Vasco, 2002).

Ahora bien, en el caso de las comunidades indígenas de la Sierra Nevada esto se ve claramente, pues su relación con la tierra es originaria y vital, es decir, entendida como "la raíz de su vida". La tierra condensa el pasado de su comunidad y representa el futuro, "allí, en el centro de ella, está el ser originario de todo lo existente, que hace de esta tierra el corazón de todos los seres humanos que existimos en todas partes del mundo" (Torres Márquez, citado en Vasco, 2002).

El pensamiento telúrico del indio es materializado por medio de la Ley de Origen, que en este caso hace parte de los tres fundamentos del territorio ancestral –los otros dos son los eizuamas y los sitios sagrados (OGT, 2009a: 19)– y, por ende, de su cultura. Así, la Ley de Origen representa el pensamiento del indígena de la Sierra Nevada, su relación directa con la tierra y se materializa en el fortalecimiento del gobierno propio, pues el acto del habla, o mejor, la enunciación de la Ley de Origen termina constituyendo un acto que transforma las relaciones entre los interlocutores.

Por ejemplo, ante la problemática de las fumigaciones, en entrevista a Gilberto Arlant, representante de la OIK, se pudo establecer que:

> Los Mamos podrían hacer muchas cosas, hasta podrían hacer caer una avioneta, pero ellos no son así, son pacíficos. Su lucha es entendida mejor de una forma espiritual, y en la Sierra hemos hecho mucho trabajo espiritual para sanar las heridas de la madre. Nosotros creemos que no es necesario intervenir, porque la madre tierra reclamará lo que es suyo, y es por esto que nosotros no nos adelantamos a lo que la madre tenga dispuesto. Nosotros nos hemos movilizado en contra de las fumigaciones pero de una forma pacífica, no enfrentándonos a nadie, porque enfrentarnos a ellos sería como enfrentarnos a la madre tierra, porque ella es la que decide de qué forma devolverles el mal que nos han hecho (Entrevista a Gilberto Arlant, representante de la OIK, Bogotá, octubre de 2009).

Regional Indígena del Cauca", específicamente la parte en que habla de "Los pensamientos del indio que se educó en las selvas colombianas", refiriéndose a Manuel Quintín Lame.

Las organizaciones indígenas de la Sierra Nevada no hicieron parte de la movilización llevada a cabo en junio de 2004, en la que se reunieron por lo menos cinco mil campesinos y bloquearon la Troncal del Caribe para buscar un acuerdo con el Gobierno para suspender las fumigaciones (Herrera, 2004, 28 de junio). Esta no participación indígena se dio, principalmente, porque "nunca hemos participado en las manifestaciones con el personal campesinado, lo cual no consideramos conveniente" (Entrevista a Isidro Robles, Santa Marta, diciembre de 2011), y también porque "en su momento había que tener mucho cuidad porque el pronunciamiento indígena pareciera que estuviera favoreciendo al narcotráfico, así lo querían tildar" (Entrevista a Alfonso Torres Villafañe, Santa Marta, diciembre de 2011).

La resistencia a participar, la negación de la acción y, en últimas, la defensa de la posición del mama, se basó en un acto del habla, pues si bien los indígenas no se movilizaron, sus palabras, a través de sus ritos espirituales –consultas en sitios sagrados y saneamiento de los territorios–, se configuraron como una acción y un espacio formador de subjetividades. De esta manera, la aplicación de la Ley de Origen se dio como un acto consiente, transgresor y antagónico a la ley del Estado y que rechazó los elementos del discurso hegemónico alrededor del tema de las fumigaciones.

En esta cuarta parte del capítulo hice dos tareas: primero, analicé la movilización social llevada a cabo por las comunidades indígenas de la Sierra Nevada, y segundo, identifiqué cómo a través de sus prácticas sociales, estos lograron contrarrestar las experiencias institucionales de la lucha contra las drogas, a partir de un enfoque tradicional.

Conclusiones

Este capítulo consistió en un ejercicio teórico de formulación de las categorías principalmente utilizadas para comprender la espacialidad, en contraste con aquellas que se utilizan para comprender la territorialidad, y finalmente, cómo la oposición de estas permitió el surgimiento de un antagonismo social y la movilización social de las organizaciones indígenas de la Sierra Nevada.

Para esto se utilizaron categorías analíticas como "estatalización del espacio" (Wallerstein, 1996), "producción del espacio" (Lefebvre, 1974), "territorio" (Segato, 2007), "hegemonía", "antagonismo" y "reduccionismo jurídico" (Laclau y Mouffe, 1987, 2002, 2006) entre otras, a fin de comprender cómo se relacionan las políticas públicas que imparte el Estado en su lucha contra el narcotráfico y

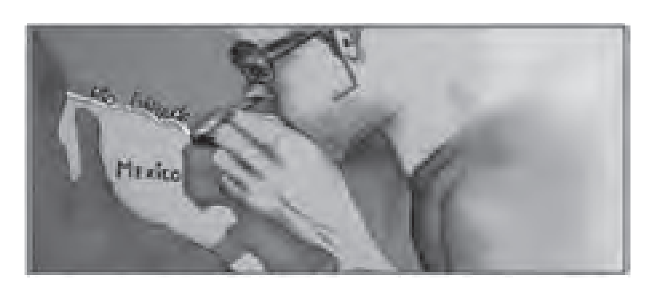
la visión de las comunidades indígenas ante dicha problemática. Esta relación se traza en la práctica por el surgimiento de un antagonismo, al no haber una correspondencia entre la interpretación del "espacio" que hace el Estado y la concepción de "territorio" que tienen los Pueblos Indígenas.

De acuerdo con el marco teórico presentado en este trabajo, se realizó una labor de caracterización sobre la presencia de estas dos dinámicas de la espacialidad en el caso específico de la Sierra Nevada de Santa Marta, es decir que, por un lado, se recogieron los materiales que en la práctica permitían evidenciar la apuesta del Estado por el "espacio", la legislación en torno al ordenamiento territorial de las comunidades indígenas en la Sierra, las diferentes migraciones de colonos hacia sus territorios, la importancia de esa zona como un corredor estratégico para el narcotráfico, la acción paramilitar presente en esta zona, el marco legal del Estado en su lucha contra el narcotráfico y su incongruencia ante el deber de proteger los Derechos Humanos de las comunidades indígenas. Y, por el otro lado, se analizó la información obtenida en las entrevistas etnográficas realizadas a los líderes de las organizaciones indígenas, así como materiales bibliográficos que se refieren a la concepción del territorio –línea negra, eizuamas y sitios sagrados– y sus dinámicas organizacionales.

El recorrido hecho, en un principio desde las categorías de análisis y, posteriormente, pasando a las características del caso analizado –el enfrentamiento de dos dinámicas sobre la espacialidad– permitió la identificación de una serie de acciones políticas basadas en una dimensión retorico-política que llevó al fortalecimiento del gobierno propio de los pueblos indígenas de la Sierra y a la aplicación de su Ley de Origen, como un espacio que posibilitó la reivindicación de unas identidades políticas subalternas.

El tema del narcotráfico sigue afectando a los Pueblos Indígenas y a la población colombiana en general, analizarlo y estudiar su comportamiento en cuanto tiene que ver con la relación que ha establecido con el paramilitarismo y cómo ha permeado las instituciones políticas del país, sigue siendo un tema merecedor de una importante atención por parte de la academia y la sociedad civil en Colombia.

Si bien los últimos cuatro gobiernos de Colombia –Pastrana, Uribe I, Uribe II y Santos– se han puesto en la tarea de enfrentar este problema de la mano de los Estados Unidos, a partir de las diferentes etapas del Plan Colombia, y bajo las directrices de la "guerra contra las drogas", centrada en atacar la producción y el comercio de sustancias psicotrópicas, a través de programas de erradica-



"… el narcotráfico ha venido dejando una incontable hilera de muertos, que va desde los Andes hasta el río Grande. Un largo y costoso recorrido que ha demostrado, en últimas, que de nada sirve erradicar la oferta si no se extirpa la demanda, que esta guerra se pelea en las narices y en la mente de cada persona que en el mundo se mete un pase" (Chacón, 2007).

ción de cultivos ilícitos en los países andinos, el tema de la prevención del consumo necesita de una pronta revisión. Los Estados Unido figuran en la ONU como uno de los principales consumidores de cocaína en el mundo, hecho que a diferencia del trabajo realizado en los países productores (como Colombia) en erradicación de cultivos ilícitos, por medio de la tan peligrosa aspersión con glifosato, no ha contado con mucha atención.

Bibliografía

Libros y capítulos de libros

Baudrillard, Jean (1978), *Cultura y simulacro*, Barcelona, Kairós.

Borges, Jorge Luis (1960), *El hacedor,* Buenos Aires, Emecé.

Findji, María Teresa y Rojas, María José (1982), *Territorio, economía y sociedad Páez*, Cali, Universidad del Valle.

González, Miguel, Burguete Cal y Mayor, Araceli y Ortiz-T, Pablo (2010), *La autonomía a debate. Autogobierno indígena y Estado plurinacional en América Latina*, Quito, Risper Graf.

Gramsci, Antonio (1986), *Cuadernos de la cárcel,* México, Ediciones Era.

Pumarejo Hinojosa, María Adriana y Morales Thomas, Patrick (coords.) (2003), *La recuperación de la memoria histórica de los kankuamo: un llamado de los antiguos. Siglos XX-XVIII*, Bogotá, Universidad Nacional.

Ulloa, Astrid (2010), "Reconfiguraciones conceptuales, políticas y territoriales en las demandas de autonomía de los Pueblos Indígenas en Colombia", *Tabula Rasa,* No. 13, pp. 73-92.

Uribe, Carlos Alberto (1993), "La gran sociedad indígena de la Sierra Nevada de Santa Marta en los contextos regional y nacional", en: Luis Guillermo Vasco Uribe y François Correa Rubio (eds.), *Encrucijadas de Colombia amerindia* (pp. 71-97), Bogotá, Instituto Colombiano de Antropología.

Vasco, Luis Guillermo (2002), "Acompañando la organización y la lucha indígenas", en: *Entre la selva y paramo. Viviendo y pensando la lucha india*, Bogotá, Instituto Colombiano de Antropología.

Análisis político de discurso

Laclau, Ernesto (2002), *Hegemonía y antagonismo. El imposible fin de lo político,* Santiago de Chile, Editorial Cuarto Propio.

Laclau, Ernesto y Mouffe, Chantal (2006a), *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica de Argentina.

_______________ (2006b), *La razón populista*, México, Fondo de Cultura Económica.

Mouffe, Chantal (1999), *El retorno de lo político. Comunidad, ciudadanía, pluralismo, democracia radical,* Barcelona, Paidós Ibérica.

Torfing, Jacob (1998), "Un repaso al análisis de discurso", en: Ernesto Laclau et ál., *Debates políticos contemporáneos. En los márgenes de la modernidad* (pp. 31-53), México, Plaza y Valdés.

Espacio y territorio

Bolívar Ramírez, Ingrid Johanna (2006), "Espacio, violencia y política: la autocomprensión de la sociedad burguesa", en: Diego Herrera Gómez y Carlo Emilio Piazzini S. (eds.), *(Des) territorialidades y (No) lugares. Procesos de configuración y transformación social del espacio* (pp. 117-134), Medellín, La Carreta.

Lefebvre, Henri (1974), "La producción del espacio", *Papers: Revista de Sociología,* No. 3, pp. 219-228.

Segato, Rita Laura (2007), "En busca de un léxico para teorizar la experiencia territorial contemporánea", en: *La nación y sus otros. Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de políticas de la identidad* (pp. 71-97), Buenos Aires, Prometeo Libros.

Wallerstein, Immanuel (coord.) (2006), *Abrir las Ciencias Sociales. Informe de la Comisión Gulbenkian para la reestructuración de las ciencias sociales*, México, Siglo XXI.

Teoría de la acción colectiva

Cante, Freddy (2010), "Siguiendo el rastro histórico de la libertad" en: *Libertades individuales y acción colectiva* (pp. 19-70), Bogotá, Editorial Universidad del Rosario.

Keck, Margaret E. y Sikkink, Kathryn (2000), *Activistas sin fronteras*, México, Siglo XXI.

Naranjo Peña, Edgar Ricardo (2010), "Constitución de la Red de Defensa Local del Pueblo Kankuamo en el marco del conflicto armado colombiano", en: Alexandra Mora Rodríguez et ál., *Conflictos y judicialización de la política en la Sierra Nevada de Santa Marta* (pp. 81-153), Bogotá, Editorial Universidad del Rosario.

Ortiz, Luisa (2005), "Desobediencia civil. Actos de habla y subjetividad política", en: Freddy Cante y Luisa Ortiz (comps.), *Umbrales de reconciliación, perspectivas de acción política noviolenta* (pp. 193-208), Bogotá, Editorial Universidad del Rosario.

Tarrow, Sidney (2004), *El poder en movimiento. Los movimientos sociales, la acción colectiva y la política,* Madrid, Alianza.

Santamaría, Ángela (2006), "La institucionalización y la formalización de la "cuestión indígena" en Naciones Unidas", *Revista Desafíos,* No. 15, pp. 90-118.

Documentos de organizaciones y documentos institucionales

Acción Social (2006), *Boletín Cooperación Internacional*, consultado en febrero de 2012 en http://www.accionsocial.gov.co/documentos/323_BOLETIN_julio_06.doc

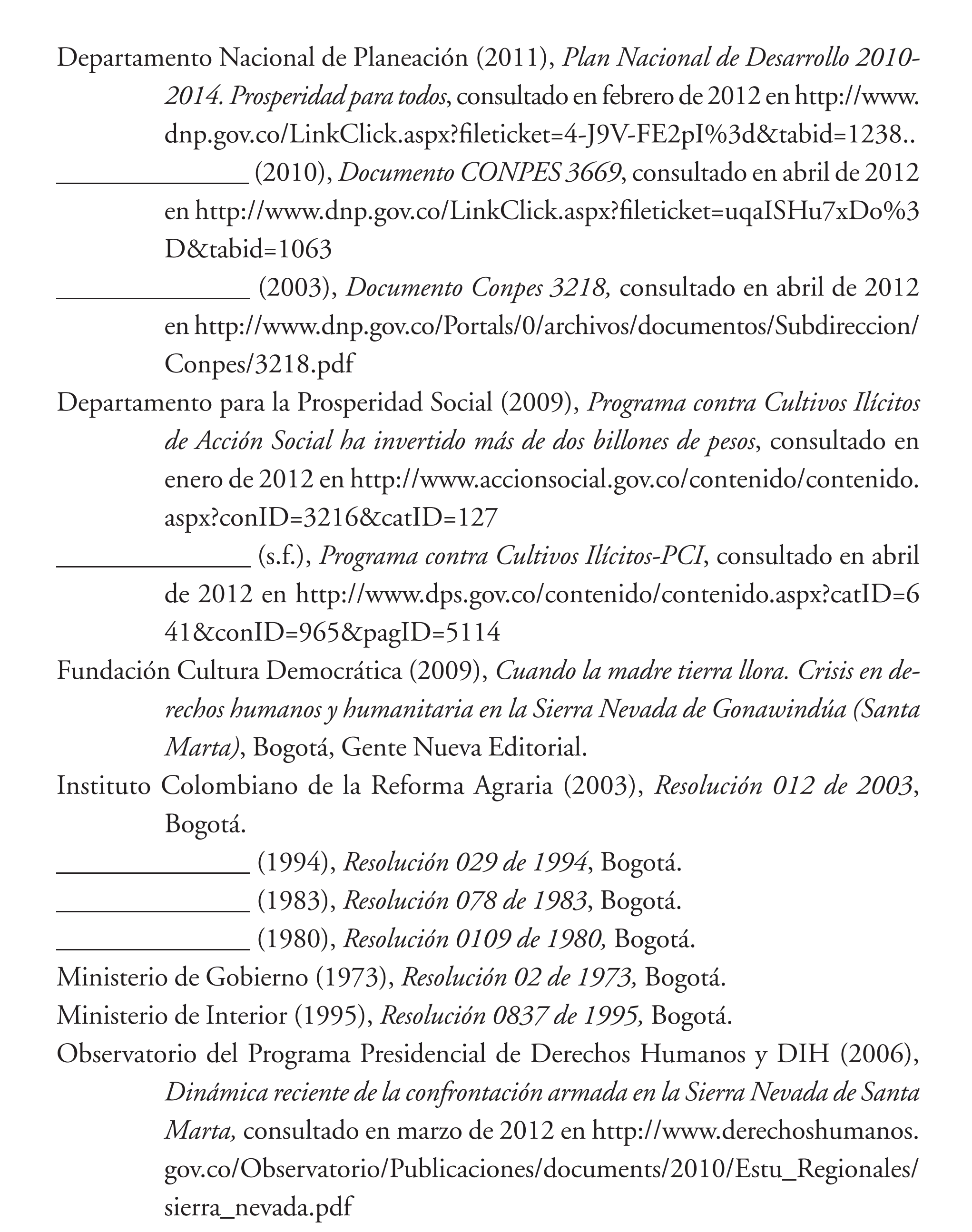
Consejo Nacional de Estupefacientes (1994), *Resolución 001 de 1994,* Bogotá.

Consultoría para los Derechos Humanos y el Desplazamiento (2005), *Boletín*, No. 66, Guajira.

Corte Constitucional (2003), *Sentencia SU-383 de 2003*, Bogotá

_______________ (1994), *Sentencia C-176 de 1994*, Bogotá.

Defensoría del Pueblo (2004), *Informe de la Comisión de Observación de la Crisis Humanitaria en la Sierra Nevada de Santa Marta*, consultado en febrero de 2012 en http://www.virtual.unal.edu.co/cursos/humanas/2004945/docs_curso/descargas/3ra%20sesion/Basica/Defensoria%20Informe%20Sierra%20Nevada.pdf



Departamento Nacional de Planeación (2011), *Plan Nacional de Desarrollo 2010-2014. Prosperidad para todos*, consultado en febrero de 2012 en http://www.dnp.gov.co/LinkClick.aspx?fileticket=4-J9V-FE2pI%3d&tabid=1238..

_______________ (2010), *Documento CONPES 3669*, consultado en abril de 2012 en http://www.dnp.gov.co/LinkClick.aspx?fileticket=uqaISHu7xDo%3D&tabid=1063

_______________ (2003), *Documento Conpes 3218,* consultado en abril de 2012 en http://www.dnp.gov.co/Portals/0/archivos/documentos/Subdireccion/Conpes/3218.pdf

Departamento para la Prosperidad Social (2009), *Programa contra Cultivos Ilícitos de Acción Social ha invertido más de dos billones de pesos*, consultado en enero de 2012 en http://www.accionsocial.gov.co/contenido/contenido.aspx?conID=3216&catID=127

_______________ (s.f.), *Programa contra Cultivos Ilícitos-PCI*, consultado en abril de 2012 en http://www.dps.gov.co/contenido/contenido.aspx?catID=641&conID=965&pagID=5114

Fundación Cultura Democrática (2009), *Cuando la madre tierra llora. Crisis en derechos humanos y humanitaria en la Sierra Nevada de Gonawindúa (Santa Marta)*, Bogotá, Gente Nueva Editorial.

Instituto Colombiano de la Reforma Agraria (2003), *Resolución 012 de 2003*, Bogotá.

_______________ (1994), *Resolución 029 de 1994*, Bogotá.

_______________ (1983), *Resolución 078 de 1983*, Bogotá.

_______________ (1980), *Resolución 0109 de 1980,* Bogotá.

Ministerio de Gobierno (1973), *Resolución 02 de 1973,* Bogotá.

Ministerio de Interior (1995), *Resolución 0837 de 1995,* Bogotá.

Observatorio del Programa Presidencial de Derechos Humanos y DIH (2006), *Dinámica reciente de la confrontación armada en la Sierra Nevada de Santa Marta,* consultado en marzo de 2012 en http://www.derechoshumanos.gov.co/Observatorio/Publicaciones/documents/2010/Estu_Regionales/sierra_nevada.pdf

Presidencia de la República (1988), *Decreto 2001 de 1988,* Bogotá.

República de Colombia (1991), *Constitución Nacional Política.*

Unidad Administrativa Especial del Sistema de Parques Nacionales Naturales (2005), *Plan de Manejo Parque Nacional Natural Sierra Nevada de Santa Marta. Plan de Manejo Básico 2005-2009,* consultado en marzo de 2012

en http://www.parquesnacionales.gov.co/PNN/portel/libreria/pdf/parqueSierraNevadadeSantaMarta.pdf.

Informes de Organizaciones Internacionales

Comisión Interamericana de Derechos Humanos (2005), *Medidas cautelares 2005*, consultado en febrero de 2012 en http://www.cidh.org/medidas/2005.sp.htm

_______________ (2003), *Medidas cautelares 2003*, consultado en febrero de 2012 en http://www.cidh.org/medidas/2003.sp.htm

Corte Interamericana de Derechos Humanos (s.f.), *Asunto Pueblo Indígena Kankuamo*, consultado en febrero de 2012 en http://www.corteidh.or.cr/docs/comunicados/cidh_cp_15_08_esp.pdf

Oficina de las Naciones Unidas contra la Droga y el Delito (2010), *Colombia. Censo de cultivos de coca 2009*, consultado en enero de 2012 en http://www.unodc.org/documents/crop-monitoring/Colombia/Colombia-Censo-2009-web.pdf

_______________ (s.f.), *Conservación ambiental a través de la erradicación de cultivos ilícitos y la consolidación de las prácticas ambientales indígenas en la Sierra Nevada de Santa Marta, Colombia,* consultado en enero de 2012 en http://www.unodc.org/colombia/es/da/conservacionambiental.html

Organización de las Naciones Unidas (2010), *Informe del Relator Especial sobre la situación de los derechos humanos y las libertades fundamentales de los indígenas, James Anaya,* consultado en enero de 2012 en http://www.acnur.org/t3/fileadmin/scripts/doc.php?file=biblioteca/pdf/8115

_______________ (2004), *Informe del Relator Especial sobre la situación de los derechos humanos y las libertades fundamentales de los indígenas, Sr. Rodolfo Stavenhagen,* consultado en enero de 2012 en http://www.acnur.org/biblioteca/pdf/4353.pdf?view=1

_______________ (1961), *Convención Única de 1961 sobre Estupefacientes. Enmendada por el Protocolo de 1972 de Modificación de la Convención Única de 1961 sobre Estupefacientes,* Nueva York.

Organización de los Estados Americanos (2012), *Comisión Interamericana para el control del Abuso de Drogas*, consultado en febrero de 2012 en http://www.cicad.oas.org/Main/Template.asp?File=/Main/AboutCICAD/about_SPA.asp

Organización Internacional del Trabajo (1989), *Convenio No. 169 sobre pueblos indígenas y tribales en países independientes*, Ginebra, OIT.

Documentos de organizaciones sociales

Arias, Jaime Enrique y Arlantt, Beethoven José (2005), *Modelo participativo de ordenamiento del resguardo indígena kankuamo*, Valledupar, Fondo para la Acción Ambiental.
Consejo Territorial de Cabildos (2006), *Visión ancestral indígena para el ordenamiento territorial de la Sierra Nevada de Santa Marta*, Valledupar, CTC.
Organización Gonawindúa Tayrona (2009a), *Ley de Se Seyn Zare Shenbuta. Salud indígena en la Sierra Nevada de Santa Marta*, Bogotá, Sirga Editor.
_______________ (2009b), "Por la dignidad y el buen nombre del indígena Arhuaco", *Revista Zhigoneshi,* No. 10, pp. 5-8.
_______________ (2009c), "Historia y lucha en la cuenca del Guachaca", *Revista Zhigoneshi,* No. 10, pp. 9-13.
_______________ (2009d), "Separata Palabras de Mama: la coca", *Revista Zhigoneshi,* No. 10, pp. i-viii.

Artículos de prensa y revistas

Antes nos servían whisky ahora nos llaman bandidos: El Canoso, (2011, 22 de agosto), *Verdad Abierta,* consultado en abril de 2012 en http://www.verdadabierta.com/index.php?option=com_content&id=3481
CIDH levanta medidas a favor de Kankuamos (2012, 17 de enero), *El Nuevo Siglo,* Bogotá.
Colombia es un país de leyes, derechos humanos y dignidad (2005, 4 de agosto), Presidencia de la República, Bogotá.
El mapa de la influencia para (2004, 26 de septiembre), *El Tiempo*, Bogotá.
El patrón, Hernán Giraldo Serna, (2008, 29 de diciembre), *Verdad Abierta,* consultado en enero de 2012 en http://www.verdadabierta.com/rearmados/683-perfil-de-hernan-giraldo-serna-alias-el-patron
Gobierno pedirá a Estados Unidos prolongar Plan Colombia (2004, 19 marzo), Presidencia de la República, Bogotá.
Herrera Delghams, Leonardo (2004, 28 de junio), "Protesta en la Sierra Nevada de Santa Marta", *El Tiempo*, Bogotá.

Jorge 40, Rodrigo Tovar Pupo, (2008, 30 de diciembre), *Verdad Abierta,* consultado en enero de 2012 en http://www.verdadabierta.com/nunca-mas/691-perfil-rodrigo-tovar-pupo-alias-jorge-40

La ordeñada de los paras (2006, 14 de octubre), *Semana*, Bogotá.

La Presidencia de la República informa que (2006, 20 de abril), Presidencia de la República, Bogotá.

Llanos Rodado, Roberto (2007, 20 de noviembre), Hernán Giraldo destapó crímenes en Universidad del Magdalena, *El Tiempo*, Bogotá.

Los tentáculos de las AUC. Los paramilitares se están infiltrando en la política regional, en negocios legales e ilegales y están monopolizando bandas criminales. ¿Cómo lo han hecho y hasta dónde han llegado? (2005, 24 de abril), *Semana*, Bogotá.

Quevedo H., Norbey (2007, 29 de noviembre), "Lluvia de glifosato", *El Espectador*, Bogotá.

Imágenes

Archivo de la Diócesis de Santa Marta, tomo 130, folio 19.

Bigwood, Jeremy, consultado en enero de 2012 en http://www.elespectador.com/impreso/nacional/articulo-269219-polemica-el-bajo-cauca-antioqueno-efectos-del-glifosato

Chacón, Javier Armando (2007), *Guele fronteras*, Bogotá.

Dirección Nacional de Estupefacientes (2008), Comercial "La mata que mata", Bogotá.

Reichel-Dolmatoff, Gerardo (1991), *Los Ika. Sierra Nevada de Santa Marta. Colombia. Notas etnográficas 1946-1966,* Bogotá, Centro Editorial, UN.

Rodríguez, Garibaldis (s.f.), *Dibujos infantiles*, consultado en enero de 2012 en http://www.mamacoca.org/docs_de_base/sec_dibujos_infantiles_fumigacion.htm

Wachowski, Andy y Wachowski, Larry (1999), *Matrix*, Estados Unidos, Warner Bros.

Entrevistas

Entrevista a José de los Santos Sauna, Cabildo Gobernador de la Organización Gonawindúa Tayrona, Santa Marta, septiembre de 2009, duración: 40 minutos.

Entrevista a Félix Torres, gestor social arhuaco de la Organización Gonawindúa Tayrona, Santa Marta, septiembre de 2009, duración: una hora.

Entrevista a Gilberto Arlant, representante de la Organización Indígena Kankuama, asesor en Derechos Humanos de la ONIC, Bogotá, octubre de 2009, duración: 50 minutos.

Entrevista a Jaison Pérez Villafañe, coordinador en salud de la IPS indígena Gonawindúa Ette Ennaka para el Pueblo Arhuaco, Santa Marta, diciembre de 2011, duración: una hora.

Entrevista a Alfonso Torres Villafañe, gerente de la IPS indígena Gonawindúa Ette Ennaka, Santa Marta, diciembre de 2011, duración: 40 minutos.

Entrevista a Isidro Robles, aprendiz de mamo, Santa Marta, diciembre de 2012, duración: una hora.

Entrevista a Gonzalo, campesino desplazado de la Sierra Nevada de Santa Marta, Viotá, Cundinamarca, marzo de 2012, duración: 1 hora y 50 minutos.

Eclosiones identitarias. Interseccionalidad y feminismo(s) en jaque

Ángela del Pilar Santamaría Chavarro*



Esta es la nueva línea de muñecas Barbie "cholas" de Mattel. A pesar de su intención "incluyente", vemos en esta foto como se reproduce el estereotipo de la Barbie de ojos azules, espigada… que nada tiene que ver con el canon de belleza de las cholitas bolivianas. Esta imagen me permite introducir el debate sobre las identidades múltiples de las mujeres que estarán en el centro del análisis.

Fuente: mattel.com

Introducción

Mario Mendoza en su novela *Los hombres invisibles* introduce como personaje principal a Gerardo Montenegro, un teatrero de 33 años, bogotano. Gerardo en medio del fracaso profesional y sentimental, debe además afrontar la orfandad

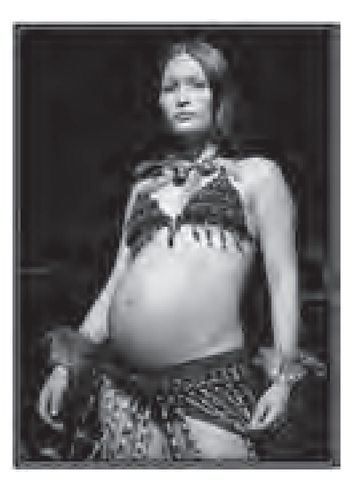
* Investigadora del Centro de Estudios Políticos Internacionales (CEPI), Facultad de Relaciones Internacionales; investigadora del Observatorio en Redes y Acción Colectiva (ORAC); doctora en Sociología de la École des Hautes Études en Sciences Sociales de Paris (EHESS). Correo electrónico: santamariaangela@yahoo.fr



La portada del libro de Mario Mendoza nos muestra la imagen de un joven indígena Nukak Makú. El título y la imagen dan cuenta de una realidad nacional, la invisibilidad de los Pueblos Indígenas en Colombia, los cuales se encuentran actualmente en riesgo de exterminio físico y cultural.

Fuente: www.http.planetadelibros.com.

tras la muerte de su madre y la de su padre. En medio de su inmensa soledad autodestructiva, Gerardo se entera de la existencia de los "hombres invisibles": los Nukak Makú. Un viejo antropólogo "loco", Casteblanco, bajo "tratamiento psiquiátrico", le cuenta de este pueblo indígena no contactado. Es con ellos al lado de Noanamá y Tehura, que Gerardo encontrará "el sosiego" (Mendoza, 2007). Esta es una de las pocas menciones literarias a las mujeres y hombres indígenas en la literatura colombiana contemporánea. Es interesante resaltar cómo el autor nombra a los Nukak, como seres invisibles, reconocidos sólo por un viejo y loco antropólogo. La alusión a la locura no es aquí gratuita, y como uno de los críticos de Mendoza afirma, la aparición del indígena se da en la obra bajo la forma de una "fantasmagoría inverosímil", es decir, como la "alteridad radical", una "otra(o)" con la que no se puede construir ningún tipo de lazo si no se está en un estado de desolación total como el de Gerardo.



Francis Makuk Buitrago, modelo indígena, *El Tiempo*, 15 de diciembre de 2008.

Fuente: http://www.colarte.com/colarte/conspintores.asp?idartista=16700

Otro de los imaginarios construidos recientemente alrededor de las mujeres indígenas, y específicamente sobre este pueblo indígena, está relacionado con la revolución en la moda que produjo John Estrada a través de la aparición en la pasarela de Francis Makuk Buitrago.

Bajo el título, "una modelo indígena está de vuelta a las pasarelas", el blog de la modelo la describe en los siguientes términos: "Durante dos años Francis Buitrago se dedicó a la crianza de sus hijas. Ahora vuelve con un cuerpazo envidiable. Calva, harapienta, con los pies descalzos, un tanto sucia y sin la menor expectativa de

poder cambiar el rumbo de su vida, Francis Buitrago o mejor Francis Makuk, una jovencita indígena que entonces tenía apenas 10 años de edad cautivó con su inocencia al diseñador John Estrada. Este decidió volverla modelo en 1997. Hasta ese momento, el único contacto de Francis con el glamour, según Estrada eran las imágenes de su televisor, en blanco y negro, de cuanto desfile de modas se transmitía y que ella no se perdía después de ir a la escuela en su pueblo, La Libertad (Guaviare). Cinco años después, la labor de Estrada la convirtió en la modelo revelación del Bogotá Fashion de 2003 y allí cambió su destino para siempre".

Muy cansada de los distintos imaginarios-caricaturas sociales que se producen y reproducen en nuestra sociedad sobre las mujeres indígenas, decidí desde hace ya casi dos años escribir este capítulo, después de conversar y observar por un largo tiempo la realidad de las mujeres indígenas en Colombia. Buscando comprender a mis actrices en el sentido weberiano, decidí explorar también a sus interlocutoras feministas, teniendo en cuenta que este grupo de mujeres poseía identidades muy ricas.

Por ello, en este capítulo quiero reflexionar sobre las prácticas políticas de las mujeres en Colombia, teniendo en cuenta la "interseccionalidad" entre sus distintas pertenencias de clase, étnicas y de género. Casualmente, en el mismo momento en que Francis triunfaba en las pasarelas nacionales, la Corte Constitucional profería un auto de seguimiento para la producción urgente de políticas públicas "con enfoque diferencial" para las mujeres víctimas del conflicto, entre las cuales aparecían las mujeres indígenas de 34 pueblos en riesgo de exterminio físico y cultural por el desplazamiento forzado, debido al impacto desproporcionado del conflicto armado en sus vidas.

Creo que este trabajo es importante, pues como lo dice Audré Lorde, los estudios sobre "la interseccionalidad" permiten pensar diferentes formas de dominación, no de forma paralela, sino "como sistemas imbricados los unos con los otros". Según Lorde, "las diferencias no son en consecuencia alineadas de forma que no mantengan ninguna relación, éstas se insertan en un contexto hegemónico. De esta forma las estructuras de dominación son desarrolladas y consolidadas en la relación entre lo que es considerado como la norma y lo que aparece como diferente" (Lorde, 1993: 202).

Igualmente, autoras como Patricia Hill Collins (1991) comienzan a promover este tipo de cruce entre las categorías de género, raza y clase a través del movimiento del Black Feminism. La autora afirma que es necesario teorizar

desde las ideas y las experiencias de mujeres negras ordinarias para comprender la visión de sí mismas, de la sociedad y de la comunidad. Sólo a través de los estudios feministas postcoloniales que deconstruyan las categorías y prácticas del racismo, el sexismo y la opresión de clase, será posible la liberación de las mujeres negras y de otras mujeres como las indígenas.

Retomando la categoría de "interseccionalidad", este trabajo busca analizar las prácticas políticas de las mujeres indígenas y feministas a partir de una retrospectiva analítica sobre dispositivos jurídicos "garantistas".

La hipótesis de trabajo que guía este texto, en los términos de Bourdieu, consiste en afirmar que las redes de defensa legal de derechos diferenciados de las mujeres elaboran sus discursos y prácticas a partir de un "juego de oposición" entre: las mujeres indígenas/las mujeres feministas/las autónomas. Esta incompatibilidad con "las otras" es definida en términos culturales. Sin embargo, en el marco del conflicto armado, las "unas" y las "otras" comparten agravios comunes, lo que genera intercambios en términos de repertorios y discursos, a partir de posiciones de creatividad en medio de las fuertes tensiones entre las diversas mujeres y organizaciones. La problemática que quiero analizar se puede resumir alrededor de las siguientes preguntas: ¿Existen puntos de encuentro entre los discursos de las mujeres del feminismo colombiano? ¿Cuál es la relación entre estas feministas y las consejerías de las mujeres indígenas como las de la Organización Nacional Indígena de Colombia (ONIC)? ¿Cómo se construye discursivamente el repertorio de las mujeres indígenas y de las autónomas? ¿Cómo crean categorías y prácticas propias, movilizando el discurso indígena y "feminizando" y "etnicizando" el discurso de los derechos humanos? ¿Cómo usan estos repertorios complejos "hacia adentro" de la organización y "hacia fuera" en su política de relacionamiento en terrenos nacionales e internacionales? ¿Qué otras actrices pueden tender (o no) puentes con la lucha de las mujeres indígenas en Colombia?

Itinerario…

Buscaré trabajar[1] en el análisis documental de un grupo de organizaciones emblemáticas y el análisis de las conversaciones sostenidas con mujeres que quisieron

[1] Análisis jurisprudencial, informes de las ONG que hacen parte de las mesas de seguimiento de los autos de la Corte Constitucional; entrevistas en profundidad con militantes de las organizaciones; observación participante en espacios y audiencias públicas sobre el tema.

compartir conmigo su vida y su lucha, dibujando así, desde voces diversas y a veces antagónicas un bosquejo de este universo.

Para ello, presentaré algunos elementos macrosociológicos del contexto colombiano sobre el movimiento feminista y su "diálogo" con el movimiento indígena (2007-2010). Posteriormente, me centraré en el análisis de los discursos políticos de tres organizaciones feministas colombianas representativas del feminismo liberal (SISMA, Casa de la Mujer y Humanas) para recoger categorías y conceptos compartidos, al igual que diferencias. Transitaré, igualmente, por algunas experiencias del *feminismo autónomo,* el cual ha establecido un diálogo en otros países con las mujeres indígenas.

Finalmente, analizaré el caso de la Consejería de la Mujer, Familia y Generación de la (ONIC), centrándome en los discursos y relacionándolos con los perfiles sociales de mujeres que han hecho parte de ella.

Este análisis relacional entre un grupo de personas y organizaciones distintas, me permitirá adentrarme en debates que generan efectos de incompatibilidad entre las principales reivindicaciones, prácticas y discursos de "unas" y "otras" mujeres y organizaciones o colectivos.

Institucionalización del feminismo a través de dispositivos constitucionales

En el 2004 se inicia un fuerte proceso de judicialización de los conflictos indígenas ante la Corte Constitucional, debido a la presentación de numerosas tutelas. Esto es fundamental para comprender el proceso de empoderamiento de las mujeres indígenas, quienes se vieron envueltas en la negociación de políticas públicas "con enfoque diferencial" para la atención de la población en situación de desplazamiento. La promulgación de los *autos constitucionales* propulsó a las mujeres a aterrizar abruptamente en un escenario propio de la "tecnocracia feminista". Sin embargo, permitió al mismo tiempo una posibilidad de encuentro e intercambio entre mujeres indígenas, mujeres desplazadas y afrodescendientes. Según Alexandra Quintero, investigadora feminista y abogada de la organización Sisma Mujer,[2] el antecedente de la entrada de estas mujeres al sistema de producción de las políticas, es la T-025/2004, la cual declara un "estado de cosas

[2] Conversatorio realizado en la Universidad del Rosario en marzo de 2010, en el marco del curso Derechos Humanos y Globalización de la Facultad de Ciencia Política y Gobierno y de Relaciones Internacionales de la Universidad del Rosario.

inconstitucional" respecto al desplazamiento forzado en Colombia. Este fallo judicial, como lo afirman César Rodríguez y Diana Rodríguez, implica la creación de un subcampo jurídico del Derecho para atender a la población víctima del desplazamiento forzado en Colombia (Rodríguez y Rodríguez, 2010: 111). Esta sentencia buscaba igualmente dar una respuesta a la fuerte movilización legal de las organizaciones de desplazados (Santamaría, 2010).

La Corte decide entonces, a través de esta sentencia, exigir a las instituciones prestadoras de atención a la población desplazada, la reformulación de las políticas públicas y su efectivo cumplimiento, ya que las autoridades encargadas de garantizar la suficiencia de estos recursos no habían asegurado el nivel de protección requerido para resolver la situación. Con posterioridad, el organismo profiere una serie de órdenes de seguimiento desde el grupo de enfoque diferencial: el Auto 092 para la atención de las mujeres víctimas del desplazamiento forzado; el Auto 004 para la salvaguarda étnica de los Pueblos Indígenas víctimas del desplazamiento forzado por la violencia; y el Auto 251 para la protección de niños y niñas víctimas de desplazamiento forzado. En concreto, el Auto 092 da al Gobierno colombiano la orden del diseño y la implementación de 13 programas específicos de género[3] con la participación de las "mujeres víctimas del desplazamiento forzado".

En este contexto, las diferentes organizaciones feministas, indígenas, afrodescendientes nombran sus delegadas. Para este grupo de organizaciones y mujeres, estos acontecimientos jurídicos van a constituir lo que Tarrow ha denominado

[3] 1) El Programa de prevención del impacto de género desproporcionado del desplazamiento, mediante la prevención de los riesgos extraordinarios de género en el marco del conflicto armado; 2) el Programa de prevención de la violencia sexual contra la mujer desplazada y de atención integral a sus víctimas; 3) el Programa de prevención de la violencia intrafamiliar y comunitaria contra la mujer desplazada y de atención integral a sus víctimas; 4) el Programa de Promoción de la Salud de las Mujeres Desplazadas; 5) el Programa de apoyo a las mujeres desplazadas que son jefes de hogar, de facilitación del acceso a oportunidades laborales y productivas y de prevención de la explotación doméstica y laboral de la mujer desplazada; 6) el Programa de Apoyo Educativo para las Mujeres Desplazadas Mayores de 15 años; 7) el Programa de facilitación del acceso a la propiedad de la tierra por las mujeres desplazadas; 8) el Programa de Protección de los Derechos de las Mujeres Indígenas Desplazadas; 9) el Programa de Protección de los Derechos de las Mujeres Afrodescendientes Desplazadas; 10) el Programa de promoción de la participación de la mujer desplazada y de prevención de la violencia contra las mujeres desplazadas líderes o que adquieren visibilidad pública por sus labores de promoción social, cívica o de los derechos humanos; 11) el Programa de garantía de los derechos de las mujeres desplazadas como víctimas del conflicto armado a la justicia, la verdad, la reparación y la no repetición; 12) el Programa de Acompañamiento Psicosocial para Mujeres Desplazadas; 13) el Programa de eliminación de las barreras de acceso al sistema de protección por las mujeres desplazadas.

una “estructura de oportunidad política”, que permitirá destrabar el bloqueo institucional ante la problemática de las mujeres en situación de desplazamiento (Tarrow, 1998). Según Alexandra Quintero:

> El Auto de mujeres además de abrir una “ventana de oportunidad” política para las organizaciones de mujeres y las organizaciones indígenas y afrodescendientes a través de sus áreas de Mujer, Familia y Generación, en su interlocución con el gobierno, ofrece una herramienta jurídica para presionar el proceso de producción de la política pública con enfoque diferencial, aporta elementos metodológicos para la documentación y visibilización de la violencia sexual contra las mujeres, e implica una decisión jurídica “hito”, ya que rompe el enfoque “familista” de la protección de las mujeres desplazadas consagrado en la Ley 397 de 1987 y en la jurisprudencia subsiguiente. (Diario de campo, conversatorio realizado en la Universidad del Rosario, marzo de 2010)

Este dispositivo jurídico propulsa discusiones y encuentros entre actrices muy diversas, con identidades múltiples (mujeres mestizas educadas, mujeres indígenas, mujeres indígenas desplazadas, mujeres afro, etc.), lo que implica tanto para el operador jurídico como para las militantes el cruce de problemáticas relacionadas con múltiples pertenencias y violencia(s).[4] Por ejemplo, en lo concerniente a las mujeres indígenas y afro, como lo afirma Aracely Pazmiño, es necesario que las políticas públicas incluyan no sólo los derechos humanos individuales, sino también los derechos colectivos. Es decir, es necesario que la “interculturalidad […] sea planteada como un derecho político que apunte a una nueva forma de relacionamiento social basado en el establecimiento de condiciones políticas que permitan valorar y ejercer los derechos culturales de los pueblos indígenas, los pueblos afro-descendientes, los campesinos y los mestizos” (Pazmiño, 2007: 260).

Igualmente, Astrid Ulloa resalta cómo las mujeres indígenas en América Latina “plantean un reconocimiento de sus derechos colectivos pero de manera paralela de sus derechos diferenciados los cuales tienen que ver con el derecho

[4] Retomando el trabajo de Philippe Bourgois, no se pueden “meter todas las violencias en un mismo saco”. Estas mujeres han vivido expresiones de violencia estructural, interpersonal, simbólica, basada en el género, etc.

a su identidad étnica y de género" (Ulloa, 2007: 29). Georgina Méndez, quien estudia de forma comparada el caso colombiano y el mexicano, afirma que "las mujeres colombianas al igual que las mexicanas, recalcan el carácter colectivo de la lucha, puesto que la garantía de los derechos colectivos es fundamental para la supervivencia de los pueblos" (Méndez, 2007: 41).

Este momento de la evolución del subcampo del Derecho del desplazamiento forzado, es importante pues implica una dinámica de articulación de múltiples marcos de acción que da paso a un proceso que transforma la idea inicial del 092, es decir, una orden específica para la protección sectorial de los derechos de las mujeres indígenas, en una propuesta política conjunta, amplia y consensuada al interior de las organizaciones indígenas para la protección de las mujeres y las familias indígenas. Retomando a Astrid Ulloa, este proceso es también el resultado de cambios a nivel nacional e internacional sobre las políticas de género, que han incluido mujeres indígenas. Lo anterior es consecuencia de asumir "las propuestas de Conferencias internacionales de mujeres y de políticas globales [...] generando un espacio de participación para las mujeres indígenas, dado que dichos programas requieren de interlocutoras indígenas para implementarlos" (Ulloa, 2007: 21).

Rupturas con el feminismo de la igualdad y de la diversidad: feminismo autónomo

Masson recalca en su trabajo cómo "la evolución de los movimientos feministas latino-americanos y del Caribe ha sido objeto de interpretaciones muy divergentes. Por un lado, se habla de democratización y diversificación del feminismo a partir del acercamiento entre los sectores populares y la masificación de la participación de las mujeres. Por otro lado, se observa cada vez más, un contexto de complejización de los perfiles de las actrices y de la afirmación de "nuevos sujetos", en particular las lesbianas, las mujeres afrodescendientes y las mujeres indígenas" (Masson, 2009: 304).

Igualmente, Nancy Saporta afirma que las mujeres indígenas han cuestionado, particularmente, el "elitismo" de las feministas que hablan de la "igualdad" desde el liberalismo político. Así, emerge una "segunda ola"[5] del feminismo, la cual busca "una apertura del movimiento hacia la diversidad". Esta apertura implica la interacción entre movimientos feministas, mujeres indígenas y una

[5] Cf. autoras como Lamas (2002) Lagarde (1992) o León (1999).

multiplicidad de actores (representantes del Estado, agencias para el desarrollo),[6] en el marco de la "profesionalización, institutionalización y diversificación" de identidades (de género) del feminismo, como una tentativa de "ir más allá del carácter identitario y cerrado de las feministas de la primera época" (Masson, 2009: 304).

Las fuertes discusiones al interior del feminismo latinoamericano han generado un escenario fértil para la aparición de un *movimiento de feminismo autónomo*. Este movimiento adopta una postura en contra de esa apertura y la integración de la diversidad, pues la asocia a una institucionalización del feminismo a través de un multiculturalismo liberal, y marca el abandono de una crítica radical marxista (no solamente del patriarcado, sino del racismo y del capitalismo liberal). Para este movimiento, "dicha 'evolución' despolitiza el proyecto feminista reduciéndolo a objetivos de gestión en un marco predefinido por ejemplo por agencias de la ONU" (Pisano, 2001; Curiel,[7] 2002). En esta parte del texto, no pretendo desarrollar un trabajo de análisis exhaustivo, sino dar unas pinceladas sobre algunas experiencias de la región que pueden abrir líneas de reflexión sobre la articulación del *feminismo autónomo* y la lucha de las mujeres indígenas. Sin embargo, es importante resaltar que los procesos más fuertes de este movimiento surgen en Chile (con Las Clorindas en la década de los noventa y la realización del encuentro de Sorata en 1996), Argentina, Venezuela, México,[8] Guatemala (con las Mesoamericanas en Resistencia por una Vida Digna) y Honduras (La Colectiva de Mujeres Hondureñas-CODEMUH).[9] Una de las características de

[6] Según las autoras, la noción de "género" es percibida como una forma de "colonización del pensamiento feminista latino-americano" (Gargallo, 2004).

[7] Ochy Curiel, profesora de la Universidad Nacional de Colombia y lideresa del feminismo autónomo. En sus trabajos explicita su lugar de enunciación como mujer, afrodescendiente, artista, académica y lesbiana feminista.

[8] El proceso de las mujeres zapatistas en Chiapas. Aquí es importante resaltar la figura de la comandante Ramona. En este sentido, la Ley Revolucionaria afirma que cualquier mujer sin importar su credo, raza o religión tiene el derecho de participar, de ser elegida y de ocupar rangos militares. Igualmente, puede decidir el número de hijos que puede y quiere tener. Tiene al igual que los niños derechos primarios a la educación y salud, y son libres de escoger su pareja y no ser forzadas a contraer matrimonio. Queda igualmente proscrito todo intento de violación o maltrato, el cual será castigado severamente (Los Diez Principios de la Ley Revolucionaria).

[9] Organización con más de 20 años de experiencia en temas de salud, derechos laborales, violencia de género. Sus áreas de trabajo son principalmente: organización política y formación para la autonomía individual y colectiva; impulsar iniciativas de ampliación de derechos; incidencia política feminista para la movilización pública creativa y privada e íntima de las mujeres.

estos colectivos es la acción directa, la cual busca (teniendo en cuenta la diferencia al interior de cada uno de estos) no recurrir al Derecho, ni a las instituciones nacionales o internacionales.

A pesar de sus especificidades, las distintas experiencias comparten la idea de *autonomía,* rechazando el feminismo "institucional", de corte *advocacy,* partidista y financiado por la cooperación internacional.

Quisiera iniciar con la reflexión sobre un proceso que conocí directamente hace dos años en La Paz, gracias a una amiga, July Calderón: el *Colectivo de Mujeres Creando*. Situado y actuante en la ciudad de La Paz, en cabeza de María Galindo[10] y Julieta Ojeda, nace en 1990.

Como lo expresan sus creadoras en una de sus publicaciones, desde su sede llamada La Virgen de los Deseos, este "grupo de mujeres 'cholas', 'putas', 'indias' y 'lesbianas' [...] hacen de sus vidas una invitación muy concreta a un materialismo vital de la existencia que no acepta límites mayores que los de su (nuestro) propio sometimiento" (Colectivo Mujeres Creando, 2005: 19).

Para ellas la historia de las mujeres siempre ha estado encubierta, ha sido invisibilizada por el sistema, el cual no permite cuestionamientos, desenmascaramientos, enfrentamientos. Por ello, este colectivo decide tomarse la calle, lo público, como un lugar, un escenario, como forma de vida en la que sus utopías puedan abrirse camino. Se autodenominan "locas, agitadoras, rebeldes, desobedientes, subversivas, brujas, callejeras, grafiteras, anarquistas, feministas, lesbianas, heterosexuales, casadas y solteras; jóvenes y viejas; morenas y blancas, todas son un tejido de solidaridades e identidades, de compromisos: somos mujeres".

Una de las características importantes de este y otros colectivos parecidos es que buscan por principio alejarse de los procesos "oenegeros". En sus inicios trabajaron en una publicación llamada: *¿Y si fuésemos un espejo de la otra? Por un feminismo no racista,* con el objetivo de buscar a "la otra" como un espacio ético y epistemológico de construcción del pensamiento. Desde entonces y hasta ahora, bebiendo del anarquismo popular de los abuelos y abuelas bolivianos, del katarismo y del feminismo latinoamericano se ha venido consolidando el trabajo del Colectivo.

[10] Miembro fundadora del Colectivo Mujeres Creando. Aproximadamente 45 años, con una larga trayectoria en la acción directa feminista con mujeres muy diversas culturalmente. Inspiradora de la generación de nuevos procesos colectivos en la región andina.

Posteriormente, llega Mónica, "autoafirmada en su heterosexualidad", Lidia, "mujer Aymará, mujer de comunidad". Como lo afirman ellas mismas:

> No había en ese momento lugar para dos lesbianas, una chola y una chica normal, las que además se sentían con el derecho de convocar a cualquier mujer. Era incomprensible además que estas mujeres, habiendo militado en la izquierda, a excepción de Lidia, no emplearan el lenguaje tradicional para cuestionar el sistema [...]. Hombres y mujeres se encargaron de tratar de deslegitimar la participación [...]. Su rabia, [...] al punto de llegar a los insultos y empujones, era una sola: no se les había pedido permiso para protestar y es que *Mujeres Creando* no necesitaba permiso de nadie [...] y tampoco iba a hacerlo siguiendo las recetas tradicionales. (Mujeres Creando, 2005: 40)

Uno de los puntos fundamentales de este movimiento es "la autonomía", que en mi concepto es lo que les ha permitido tejer lazos de confianza con mujeres de comunidades indígenas. El accionar del movimiento no quiere enmarcarse dentro de los mecanismos controlados por el sistema neoliberal. Sin embargo, se trata de una autonomía concebida no desde una visión individualista, sino confrontada con la hegemonía, para poder tejer vínculos con los procesos históricos colectivos y así generar una interpelación directa con el poder. Esta dinámica de movimiento para estas mujeres, no tiene como único interlocutor al Estado, pues no piensa que el poder social se deba desgastar y agotar en la estrategia legislativa y el litigio estratégico. El movimiento es aquí concebido como un diálogo horizontal, pluridireccional, sin mediadoras, un movimiento que subvierte las relaciones de dominación.

> Nuestra legitimidad trasciende todo orden jurídico [...] es una legitimidad de facto construida en la dinámica social [...] entendemos movimiento principalmente como un tejido de solidaridades [...] que nos conduce a un encuentro de diversidades: las indias, las lesbianas, las mujeres que hemos escogido nos dejamos engañar por los privilegios que el sistema nos ha ofrecido en bandeja dorada. Un movimiento indigesto para el patriarcado. (Colectivo Mujeres Creando, 2005: 61)

Otra experiencia interesante es la del feminismo autónomo propuesto por Francesca Gargallo, historiadora argentina. Esta mujer inicia su proceso a través de diálogos desde espacios no institucionales con intelectuales indígenas (indígenas zapotecas, iencas de Honduras, mayas queqchí y mayas kiché de Guatemala) sobre el "racismo de la academia y el colonialismo de la concepción de cultura". Así, su obra busca cuestionarnos acerca de las pretensiones universalistas del feminismo latinoamericano, al coincidir y legitimar los proyectos estatales modernizadores, a través de la incidencia en políticas públicas y el litigio estratégico de derechos de las mujeres en perspectiva individualista:

> Nos preguntamos si el feminismo es básicamente una teoría moderna de la emancipación de las mujeres y su liberación individual o puede ser un proyecto autónomo, propio de la vía de liberación de mujeres diversas, que descansa en diversas formas de búsqueda de una buena vida para las mujeres. (Gargallo, 2011: 1)

Es desde aquí que Gargallo quiere ir más allá de las agendas de un grupo de expertas, que defienden una normativa de los derechos humanos de las mujeres, a través de un ejercicio no reflexivo universalizante y colonizador del proyecto de vida de las mujeres indígenas. De hecho, Gargallo retoma a Julieta Paredes, feminista aymara, y se pregunta: ¿Por qué todo esfuerzo de las mujeres para el mejoramiento de las condiciones de vida de estas se traduce en castellano como feminismo?

Para Gargallo la lucha de las mujeres indígenas constituye un elemento indispensable para la restauración del tejido comunitario agredido históricamente por cinco siglos de "colonialismo racista, depredador y misógino" (Gargallo, 2011: 2). La autora le propone al feminismo liberal aceptar que las mujeres pueden asumir distintos roles en diversos ámbitos históricos. Desde allí, propone un diálogo con las mujeres indígenas para que en su lucha por el reconocimiento de la diversidad cultural, no permitan que se reproduzca la negación de ellas mismas. Por ello, la experiencia de las mujeres indígenas es muy valiosa, ya que están desarrollando procesos autónomos de liberación locales, propios, ajenos a la metafísica de la política moderna y sus formas institucionalizadas (Gargallo, 2011: 3).

En su texto sobre *El "inconcebible" feminismo de las mujeres de los pueblos originarios,* Gargallo afirma rotundamente cómo salvo los aportes de la Universidad Intercultural de las Nacionalidades y Pueblos Amawtay Wasi (Ecuador) y la

Universidad Intercultural de los Pueblos del Sur en Guerrero (México), es muy difícil que desde la academia y la militancia feminista se acepte el proceso de las mujeres indígenas como un proceso de resistencia. Aquí es importante retomar el trabajo del Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (Ciesas), la Universidad Nacional Autónoma de Mexico (UNAM) y la Universidad Autónoma de Madrid (UAM) titulado *Viejos y nuevos espacios de poder: mujeres indígenas, organización colectiva y resistencia ciudadana.* Este trabajo muestra cómo las mujeres indígenas han sido representadas o como "reproductoras pasivas de sus culturas" o desde las etnografías feministas como "víctimas homogéneas de la tradicional patriarcal". Ante esto, es necesario realizar trabajos que recuperen el papel de las mujeres indígenas como actoras políticas, en donde se analicen sus estrategias políticas cotidianas de resistencia.



A nivel nacional, Ochy Curiel concibe el *feminismo autónomo* como una crítica a la dependencia y cooptación de la financiación internacional, como el Banco Mundial y el Banco Interamericano de Desarrollo (BID), entidades que despolitizaron las propuestas feministas, promoviendo proyectos globales que generan pobreza no sólo para las mujeres, sino también para los demás habitantes. Curiel le apuesta al *feminismo autónomo* como una concepción transformadora y no sólo reformista de la sociedad. Hay espacios en los cuales por coherencia algunas mujeres feministas optan por no participar, porque dichos espacios riñen con los postulados del movimiento al cual ellas pertenecen.

La cuestión fundamental con relación a la *autonomía* tiene que ver con la profundización del neoliberalismo, la militarización, las desigualdades sociales y la concentración sobre la propiedad de la tierra, las identidades, como cuestiones centrales del feminismo latinoamericano (Curiel, 2002).

En la fase final de la redacción de este texto tuve la oportunidad de conocer a Karol,[11] a través de Richie, quien compartió conmigo la historia del

[11] Joven militante, miembro del Colectivo Mujeres por la Resistencia. Madre de dos hijos, ha trabajado desde su época universitaria en colectivos libertarios, desde procesos de acción directa a través del arte y la música.

Colectivo Mujeres por la Resistencia. El punto de encuentro de estas seis mujeres fue en un comienzo el *punk* y la organización de conciertos, ensayos y noches de cerveza anarcopunks. Se trataba de "meterle" lo ideológico a lo musical, politizar la escena. Allí nació el Colectivo Arte y Resistencia. Este proceso les permitió organizar conciertos, ferias de cultura libertaria, trueques de materiales, proyecciones de cine sobre la Guerra Civil Española, la 36 y otros grupos anarcopunks.

> Fue en esa época en que comenzamos a reunirnos entre mujeres y a compartir el hecho de que nos parecía chocante ser la mujer de Leo, la mujer de Aldo. Nos aburría que las Policarpas eran unas mamacitas porque tocaban y se ponían mallas en esa época. Había mucho choque y no nos gustaba el estereotipo del feminismo. Comenzamos entonces a estudiar si desde el Anarquismo podíamos encontrar algo… y encontramos a *Mujeres Libres.* Y empezamos a estudiar… (Karol, Colectivo Mujeres para la Resistencia, Bogotá, 10 de mayo de 2012)

Aquí en Bogotá, el Colectivo se encontró con una versión colombiana de Mujeres Libres, y comenzaron a debatir sobre lo que les convencía, lo que definitivamente no, etc. Cuando los dos grupos se conocieron, se dio una suerte de choque cultural. Para Karol, ellas "más hippies, nosotras éramos más punkies, con los pelos de colores, mallas". Pero para el Colectivo esta experiencia fue muy enriquecedora. Luego vino el encuentro con el sindicalismo antiimperialista... machista. Se trabajaron temas sobre prostitución, nuevas masculinidades con la Unidad Nacional de Empleados Bancarios de Colombia (UNEB).

Esta fue una época de mucho estudio y debate sobre la relación entre la teoría y la práctica. El Colectivo había surgido de la acción, el encuentro se había dado desde la acción… entonces había que volver a ella. En este contexto Mujeres para la Resistencia inicia la organización de un evento sobre expresiones artísticas y políticas desde las mujeres.

Allí se hicieron más visibles y entraron a la Mesa de Mujer y Conflicto Armado a través de Andrea Restrepo, una de las historiadoras del Colectivo. Andrea comenzó un trabajo muy impresionante con mujeres excombatientes. Los dos colectivos comenzaron a encontrarse entre mujeres para tomar café y compartir, encontrarse. De allí también salieron experiencias sobre el cuerpo de las mujeres excombatientes. Fue en ese momento cuando el Colectivo de Mujeres por la Resistencia se consolidó, a través de los conciertos de las Policarpas y sus

Viciosas, de grupos *punk* en los que había mujeres. El Colectivo mismo montó un grupo de mujeres, Exceso.

Capitalismo, Policarpa y sus Viciosas



Capitalismo, inversión
Sucio, capitalista (bis)

Tantas mujeres con SIDA,
No quiero su juego, no quiero su dinero
Tantos capitalistas
Perdiendo la vida y los sueños
Libertad, no puedes comprar
Libertad, muere capital
No quiero tu juego, no quiero tu dinero

Como lo afirma Karol, "Había un conciertico y nosotras hacíamos un panfletico y lo pasábamos […] espacio no machista, no sexista, incluir a todas y a todos. Fue cuando recibimos la publicación de *Mujeres grafitiando,* y empezamos a hacer todas esas pintas para romper, en ese nuevo trayecto" (Karol, Colectivo Mujeres para la Resistencia, Bogotá, 10 de mayo de 2012).

Luego vinieron tres eventos de Mujeres en Resistencia, y gracias a Mujeres Libres conocieron la campaña nacional por el aborto. Después de mucho debate, decidieron participar en la primera reunión del Colectivo con mujeres institucionales como Casa de la Mujer.

> Yo era la que decía, NO, no quiero que nos digan cómo vestirnos, cómo gritar... pero cuando llegamos a la reunión fue como amor a primera vista. Eran mujeres muy diversas, y entonces nosotras dijimos […] listo hay que hacer acción callejera, hacemos un parche, quemamos un bastidor. Había mujeres de los barrios, de Santa Fe, del Dorado *Madres y mujeres abriendo caminos.* (Karol, Colectivo Mujeres para la Resistencia, Bogotá, 10 de mayo de 2012)

Aquí comienza un trabajo claro del Colectivo que busca reivindicarse como de cultura popular. El trabajo se desarrolla con las mujeres de todas las edades de los barrios, a través de talleres sobre el cuerpo y el aborto. Igualmente, se organi-

zaban "plantones" cada 28 días. Paralelamente, Mónica Roa inicia todo el proceso de la judicialización del tema a través de la tutela ante la Corte Constitucional.

> Eran muy impresionantes los talleres. Era ver señoras de los barrios como mi mamá o mi abuelita hablando sobre el aborto. Ellas decían que ni el Estado, ni la Iglesia tenían que decirnos qué hacer. En ese proceso comenzamos a documentarnos. Cuando sale la sentencia, ya teníamos algo! Comenzamos entonces a explicar a las mujeres cómo hacer una petición, cuáles eran las causales etc…(Karol, Colectivo Mujeres para la Resistencia, Bogotá, 10 de mayo de 2012)

De la mano de la Campaña sobre el Aborto se elaboró otra campaña sobre los derechos sexuales y reproductivos y la Convención de Belem do Pará, Brasil. En esa época tuvo lugar una de las reuniones de la Asamblea de la OEA en Honduras. El Colectivo inició un proceso de convocatoria para enviar a su representante. La participación del Colectivo en la reunión generó una gran frustración para sus miembros, quienes descubrieron los fuertes "derechos de entrada" de los temas en la agenda de la cooperación internacional.

> ¡Cuando se habló de nuestra participación en la reunión, yo dije que no me interesaba¡ Pero los Colectivos justamente querían que alguien que no estuviera de acuerdo fuera. Yo me preparé mucho, y traje toda la información. Yo no le podía quedar mal a la gente. Fue después de esa reunión, y que nos dimos cuenta que la cooperación es una rosca, que decidimos fundar la COLECTIVA. Para nosotras lo central no es la Convención sino el trabajo con las mujeres, que trabajarán desde su autonomía, desde la autogestión. Ahí sacamos unos módulos sobre "Sexualidad y Anarquía". (Karol, Colectivo Mujeres para la Resistencia, Bogotá, 10 de mayo de 2012)

Algunos miembros del Colectivo no estaban de acuerdo con la participación en el trabajo de la campaña, por la presencia de actrices como Casa de la Mujer y el tema de la procedencia de los recursos. Otras decían que esto no era importante, pues lo importante era trabajar con las mujeres de los barrios. Durante ese camino Karol conoció algunas mujeres autónomas que trabajaban con mujeres indígenas del pueblo Nasa y del pueblo Embera Chami. Estas mujeres,

por ejemplo, acompañaban a las emberas que querían esconder a sus hijas para que no se les practicara la ablación.

¿Puntos de encuentro entre organizaciones feministas?

Sabine Masson enfatiza en que la actriz "mujer" implica una enorme complejidad en América Latina, puesto que existen dos términos para denominar la lucha contra el "sexismo" y el "patriarcado": el feminismo y el movimiento de mujeres. Esta distinción, según Masson, refleja un proceso histórico de transformación del feminismo de la "segunda ola" en un contexto de emergencia de las contradicciones de clase, género y raza, a las cuales deben hacer frente los movimientos sociales latinoamericanos (Masson, 2009: 301).

A partir de 1975, el movimiento feminista se amplía, se masifica y se relaciona con actores diversos: desde los sectores populares hasta los partidos políticos y la cooperación internacional. Por todo lo anterior, este tipo de relacionamiento implicará una crítica general sobre su "componente social", esencialmente mestizo, urbano e intelectual.

A continuación busco analizar algunos materiales discursivos recogidos sobre tres organizaciones feministas emblemáticas en la defensa de los derechos de las mujeres en Colombia: Sisma Mujer, Humanas y la Casa de la Mujer. A pesar de que sin lugar a dudas este estudio es exploratorio y, por lo tanto, no es exhaustivo, es posible decir que las ONG feministas consultadas han buscado el acercamiento con sectores populares y han afianzado lazos y alianzas estratégicas con organizaciones (especialmente con las organizaciones de mujeres afrodescendientes y organizaciones de mujeres desplazadas por la violencia).

Tabla 1. Principales repertorios de tres organizaciones feministas en Colombia

Humanas Colombia, Corporación Humanas, Centro Regional de Derechos Humanos y Justicia de Género	*Objetivos* Promoción y realización de iniciativas que contribuyan a comprender la situación de las mujeres en diferentes contextos y a superar las desigualdades de género en los ámbitos político, jurídico, económico, social y cultural. *Áreas de trabajo* Observatorio de las mujeres en los medios Acciones de incidencia internacional de Humanas, Colombia

Continúa

Sisma-Mujer	*Objetivos* 1. Contribuir a la erradicación de las violencias contra las mujeres: investigación, formación e incidencia política y legislativa. 2. Profundizar en el análisis y visibilización de los efectos diferenciados y desproporcionados que los procesos de movilidad –forzada o voluntaria, interna e internacional– generan en la vida de las mujeres y avanzar en la exigencia de acciones específicas que atiendan dichos impactos, en cumplimiento de los estándares internacionales para mujeres desplazadas, refugiadas y migrantes. 3. Contribuir a la superación de los obstáculos que les impiden a las mujeres víctimas de violencia sexual acceder a la justicia. 4. Acompañar el proceso emocional, tanto individual como colectivo, de las mujeres víctimas de violencia de género, especialmente violencia sexual. 5. Fortalecer alianzas con organizaciones sociales y mixtas para la incidencia técnico-política.
La Casa de la Mujer	*Ejes temáticos* - Identidades y subjetividades femeninas y masculinas - Violencias contra las mujeres y violencia sexual - Sexualidad y reproducción - Democracia, paz y ciudadanía - Participación social y política de las mujeres - Liderazgo democrático entre las mujeres - Fortalecimiento organizativo de las organizaciones, movimientos y grupos de mujeres - Derechos económicos, sociales y culturales - Exigibilidad de derechos de las mujeres - Impactos del conflicto armado en la vida de las mujeres - Políticas públicas, legislación y normatividad en favor de las mujeres - Mujer y comunicación. Impactos de la publicidad en la vida y cuerpo de las mujeres Espacios de concertación y participación: 1) Alianza de Organizaciones Sociales, 2) Asamblea permanente de la sociedad civil por la paz, 3) Comité Latinoamericano por los Derechos de las Mujeres-Cladem, 4) Campaña por una Convención Interamericana por los Derechos Sexuales y Reproductivos, 5) Confluencia por la Democracia, 6) Coordinación Colombia Europa, 7) Mesa Mujer y Conflicto, 8) Movimiento de Mujeres contra la Guerra

Fuente: elaboración propia con base en datos de las páginas web de estas organizaciones

Como podemos observar existen repertorios discursivos muy similares en las tres organizaciones analizadas. Humanas se presenta a sus distintos públicos como un centro de estudios y acción política feminista, conformado por un equipo interdisciplinario de antropólogas, juristas y periodistas. La organización tiene tres sedes en países de la región: Colombia, Ecuador y Chile. Su misión está centrada en la promoción y defensa de los derechos humanos de las mujeres, el Derecho internacional humanitario y la justicia de género en Colombia y Latinoamérica. Sus áreas de trabajo buscan por un lado tener incidencia en la

mediatización de las identidades de género, a través del seguimiento del tratamiento que los medios de comunicación impresa les dan a las mujeres en temas como: violencias contra las mujeres; democracia y participación (elecciones, ley de cuotas y paridad, derechos sexuales y reproductivos, derechos económicos, sociales y culturales (salud, empleo y tierras)); y conflicto armado (desplazamiento forzado y proceso de sometimiento de los paramilitares a la justicia). Por otro lado, lleva a cabo una importante participación internacional[12]. La organización se creó en el 2005. Por tratarse de una organización transnacional, la sede colombiana de Humanas se vinculó en el momento de su fundación a un proyecto sur-sur, a través de una campaña comunicativa que intenta posicionar en la agenda europea la situación de las mujeres en la ex Yugoslavia, en países africanos como la República del Congo y Angola y en América del Sur. En sus inicios la organización trabajaba predominantemente en prácticas de cabildeo durante el proceso del Estatuto de Roma y en la generación de avances desde el feminismo con respecto a la protección de los derechos humanos de las mujeres en el contexto de los tribunales de Ruanda y de la ex Yugoslavia (Humanas, 2009).



Estos logos constituyen la imagen de algunas de las acciones de Humanas. Como podemos observar, estas adoptan la forma de observatorios, uno de los dispositivos actuales de las ONG como plataformas de recolección de información.

Fuente: http://www.humanas.org.co

[12] Por ejemplo: en la Asamblea de los Estados Partes de la Corte Penal Internacional (2005); participación en el VII Coloquio Anual de Women Waging Peace (2006); Violencia sexual ante medios de comunicación en la República Democrática del Congo, Rwanda y Angola (2006); Chihuahua, México, Incidencia en la reforma penal acusatoria y leyes de violencia del estado de Chihuahua (2006); Audiencia sobre participación política de las mujeres ante la sesión 127 de la Comisión Interamericana de Derechos Humanos (2007); Audiencia sobre acceso de las mujeres a los sistemas de administración de justicia en las Américas ante la sesión 131 de la Comisión Interamericana de Derechos Humanos (2008).

Durante la larga entrevista realizada con una parte del equipo de la organización, al referirnos al *boom* del trabajo sobre violencia sexual en Colombia, la antropóloga Luis Piedad Caicedo afirmó:

> Nosotras no podemos hacer una militancia sobre grupos a los cuales no pertenecemos. Yo me siento autorizada a hacer militancia de mujeres rurales a pesar de ser una mujer urbana, pero en tanto hacemos las dos partes de la cultura occidental, y se les ha impuesto a estas mujeres las necesidades de la sociedad occidental y por ello se les debe garantizar el respeto de los derechos occidentales. O sino se está produciendo una injusticia horrible. (Entrevista activista, Humanas, Bogotá, septiembre de 2009)

Al igual que durante nuestro encuentro con una de las activistas de la Casa de la Mujer, en las instalaciones de la organización pude entender algunas de las dificultades de trabajar el tema de las mujeres indígenas desde una organización feminista. A lo largo de nuestra conversación con el grupo de Humanas advertí cómo, unánimemente, las activistas enfatizaron la complejidad de la articulación de la agenda feminista y la agenda indígena. Una de las activistas, quien tenía como formación inicial la antropología, insistía en que la realidad indígena no se puede analizar "desde Bogotá", pues debe hacerse a partir de las agendas de las organizaciones indígenas. En su narración, explicaba que las teorías feministas al ser un desarrollo de Occidente, no pueden leer la concepción indígena de la "armonía entre lo femenino y lo masculino". En un contexto así, es fácil que la visibilización de prácticas de violencia basada en el género "no sea bien recibida". Igualmente, pude constatar cómo desde las organizaciones feministas se "sentía" la emergencia del liderazgo de las mujeres indígenas sobre el tema de la violencia sexual, lo que en efecto desembocó en el posicionamiento que este tema tiene en la agenda indígena.

Como lo afirmó Luz Piedad Caicedo, quien nos recibió generosamente con su equipo durante varias horas, la problemática de la violencia sexual es leída en las organizaciones indígenas como prácticas de violencia que tienen un impacto cultural colectivo. Según los trabajos realizados por Humanas, en los informes generales de derechos humanos existen casos de abuso sexual y violaciones contra mujeres indígenas por parte del ejército en el oriente del país, asociados por un lado a la presencia de bases militares en territorios indígenas y, por otro

lado, a la realización de campañas del ejército para el control de estos territorios (Humanas, 2009).

> No tengo claro que en el movimiento de mujeres haya una preocupación por lo que está pasando con las mujeres indígenas, pero el tema siempre ha sido central en los informes de la mesa de Mujer y Conflicto, y se ha hecho un esfuerzo por dar cuenta de esa violencia, tanto en comunidades indígenas como en comunidades negras. (Humanas, Bogotá, septiembre de 2009)

Las militantes de las distintas organizaciones coincidieron en la enorme dificultad para que las mujeres indígenas den información tan delicada sobre "violencia sexual" a activistas que no pertenezcan al movimiento indígena. Este tipo de información tiene implicaciones muy fuertes en las comunidades indígenas y, por ello, las comunidades quieren, como es lógico, tener el control sobre ella. Las activistas entrevistadas o los discursos de las organizaciones analizados muestran que el trabajo de documentación de casos por parte de las organizaciones feministas, y su incidencia en política, se hace desde una perspectiva "general", es decir, considerando el grupo "mujeres" como un colectivo y centrándose en el análisis de la "violencia sexual"[13] como una estrategia patriarcal de la guerra contra miembros de ese colectivo, sin realizar un análisis que cruce la pertenencia étnica y el género.

> Nosotras no hemos hecho un análisis particular, o un conteo desde un enfoque específico, sobre cuáles o cuántos pueblos indígenas han sido afectados. Nos hemos centrado en conteos sobre los posibles perpetradores de este delito. Las cifras sobre violencia sexual son muy disímiles, y la verdad no fue una preocupación nuestra desde el principio trabajar desde enfoques específicos. El Cinep, sólo hasta el 2001-02, introduce la violencia sexual

[13] En abril de 2008 la Corte Constitucional afirmó, a través del Auto 092, que "la violencia sexual es una práctica habitual, extendida, sistemática e invisible en el contexto del conflicto armado colombiano, así como lo son la explotación y el abuso sexual". Gracias a este auto, en enero de 2009 la Fiscalía presentó a la Corte Constitucional un informe en el que reportó 183 casos de violencia sexual ocurridos en medio del conflicto armado desde 1993 hasta el 2008 en 26 departamentos del país. De los casos reportados, la mayoría son atribuidos a paramilitares (106), a policías y militares (43) y a grupos de guerrillas (15). El informe señala que en los casos reportados se presentaron violaciones, esclavitud sexual, tortura, prostitución y detención arbitraria (Auto 092 de 2008, Corte Constitucional colombiana).

> como variable, la Comisión Colombiana de Juristas no la tiene en cuenta como variable, contabiliza este tipo de vulneración de derechos como violaciones a la integridad física. (Entrevista a Luz Piedad Caicedo, Humanas, Bogotá, septiembre de 2009)

Quisiera ahora explorar algunos de los discursos de la organización Sisma-Mujer. Antes de empezar, quiero aclarar que nunca tuve un contacto oficial con la organización. Las intuiciones aquí plasmadas son fruto de conversaciones con mujeres que en algún momento trabajaron allí y que compartieron conmigo impresiones, experiencias. Igualmente, observé detalladamente presentaciones públicas realizadas por alguna representante de Sisma, al igual que sus documentos institucionales.

Esta organización en su discurso público se autodenomina como una ONG de carácter feminista, dedicada a los derechos humanos de las mujeres. Tiene sede en Bogotá, una delegación en España con sede social en Alicante y delegaciones en Madrid, Barcelona, Bilbao y Málaga. Su misión se centra en aportar a la consolidación del movimiento de mujeres como actor político para la defensa de los derechos de las mujeres y la transformación de su posición en la sociedad. Su visión consiste en contribuir al posicionamiento de las mujeres como interlocutoras válidas ante el Estado y la sociedad, incorporando sus intereses y demandas en la definición de las agendas públicas integrales y sectoriales de desarrollo (local, regional y nacional). La ONG busca la "equidad entre los sexos" y que las mujeres puedan ejercer plenamente sus derechos y su participación política en instancias y escenarios de toma de decisión. El equipo de la organización está estructurado en cuatro áreas programáticas, desde una perspectiva y estrategia feminista (No Violencias, Movilidad de las Mujeres, Acceso a la Justicia y Participación Política) y dos áreas de apoyo (Investigación e Incidencia). En conversaciones informales con una ex investigadora de la organización, en relación con el tratamiento de las cuestiones relacionadas con mujeres indígenas, mi interlocutora expresó:

> El eje central del trabajo de Sisma Mujer está direccionado y centrado en la incidencia política, la judicialización de casos, atención psicosocial y la formación de lideresas. En el discurso institucional se habla de una visión integral del tema de las violencias contra las mujeres tanto en contexto del conflicto armado como fuera de este, lo cual determina la forma de inci-

> dencia (cumplimiento del auto 092 y mesa para la implementación de la ley 1257), y que se configure como una institución con fortalezas en el litigio estratégico. Por otra parte, una de las diferencias con Humanas y Casa de la Mujer ha sido el avance en la caracterización de la violencia sexual más allá de los aspectos jurídicos. (July Calderón,[14] ex investigadora de Sisma, Bogotá, mayo de 2012)

Según July, a diferencia de las otras organizaciones, Sisma tiene un importante trabajo en litigio estratégico nacional e internacional. Por esta razón, el equipo está conformado en su mayoría por abogadas expertas en litigio estratégico, sin que necesariamente sean feministas. En cuanto a la relación (o falta de relación) de la organización con los procesos de mujeres indígenas, July respondió:

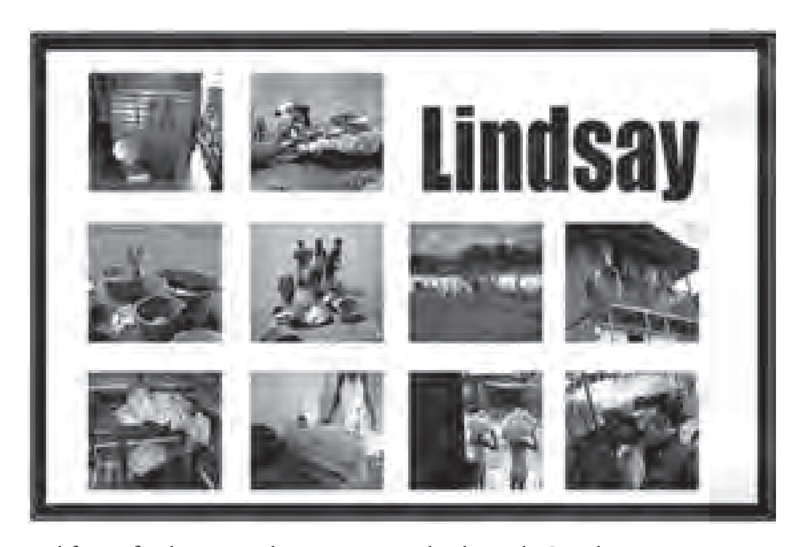
> Existe un mayor acercamiento y trabajo sólido con las mujeres afrodescendientes y en situación de desplazamiento sin desconocer que la organización haya desarrollado algunas actividades enmarcadas en proyectos con mujeres y organizaciones indígenas como las mujeres del pueblo Awá y la OIA. (July Calderón, ex investigadora de Sisma, Bogotá, mayo de 2012)

Según la investigadora, el trabajo desarrollado por la organización con mujeres indígenas consistía en actividades de formación y judicialización de casos. Sin embargo, no se ha dado un trabajo sólido como el que se ha desarrollado con las mujeres afro y en situación de desplazamiento. Además, en la praxis se presentan choques entre dos universos legales: por un lado el indígena y por el otro el "occidental". De acuerdo con el trabajo y las finalidades de la organización se busca una emancipación de la mujer indígena, con base en un enfoque hegemónico de derechos "occidentales" sin dar cuenta del universo global-identitario que caracteriza a la mujer indígena.

Otra de las organizaciones antes mencionadas es la Casa de la Mujer. Esta organización tiene como misión la actividad política y social para el fortalecimiento de una visión feminista ante el Estado. En sus discursos públicos, la organización sostiene una postura política que busca propiciar transformaciones de los subsistemas social, económico, político y jurídico con respecto a los

[14] Politóloga, aproximadamente 26 años. Ha trabajado temas relacionados con violencia sexual y salud indígena.

derechos humanos de las mujeres. Para la organización es fundamental el tema de los derechos sexuales y reproductivos. En un contexto de agudización del conflicto armado interno, de problemas sociales y políticos y del desmonte del Estado Social de Derecho, la organización busca proyectarse como proactiva en el fortalecimiento de la propuesta feminista, del movimiento de mujeres y de las "diferentes iniciativas ciudadanas por la paz con justicia social, y la construcción de institucionalidad y democracia".



Este material fotográfico hace parte de un proyecto realizado por la Casa de La Mujer con mujeres afrodescendientes. Lo que muestra es cómo esta organización ha incursionado en el trabajo con colectivos de mujeres diversas.

Fuente: http://www.casmujer.org/exposicion.html

Este ensayo fotográfico es uno de los resultados del trabajo que durante tres años realizó la Casa de la Mujer con mujeres de Cauca, Chocó, Antioquia, Bolívar, Putumayo y Bogotá, en el marco del proyecto "Estrategia nacional de lucha por una vida libre de violencias para las mujeres en medio del conflicto armado en Colombia", iniciativa que fue financiada por el gobierno de Holanda a través del Ministerio de Relaciones Exteriores.

Sin embargo, el análisis del discurso institucional y el personal de algunas de sus miembros no muestran una gran apertura a la integración de la diversidad cultural de las mujeres indígenas. Durante alguna versión de mi curso sobre Movimientos Sociales visitamos la Casa de la Mujer con nuestros estudiantes (2010). Fue muy interesante conocer el trabajo que estaba realizando la orga-

nización. Nos acogieron realmente con mucho cariño y apertura. Sin embargo, cuando comenzamos a discutir sobre el tema de las mujeres indígenas emergió inmediatamente el choque entre varios de los estudiantes y la activista. Durante ese semestre había estallado el escándalo de la ablación de clítoris de las Embera Chamí. Uno de los estudiantes hizo una pregunta a la activista durante la exposición del trabajo realizado por la organización y las poblaciones con las que se trabajaba:

> Estudiante: ¿Cuál es la posición de ustedes frente al caso de las Embera-Chamí y el tema de la ablación de Clítoris?
> Activista: Para nosotras el tema de los derechos de las mujeres es innegociable. Por esa razón no podemos trabajar fácilmente con organizaciones indígenas. Lo que está en juego allí es la integridad de las mujeres. ¡Eso es inaceptable!

Aunque mi estudiante-hombre seguía insistiendo en el tema del derecho a la cultura y en que, al fin y al cabo, era un tema interno de los pueblos, no era posible establecer ningún tipo de comunicación entre las dos posiciones. A pesar de que en el grupo no había ningún estudiante indígena, observé la diferencia de posturas irreconciliables sobre estos casos difíciles.

También me fue posible observar durante nuestra visita, la importante infraestructura física, el recurso técnico y humano y la profesionalización del activismo. Esta como otras organizaciones entró en la lógica de la "oenegeización" y "popularización" del feminismo desde ya hace varias décadas. El discurso militante de nuestra anfitriona, muy bien estructurado desde un feminismo liberal, cercano a la izquierda democrática, concebía la relación con el Estado (incidencia política y cabildeo) o con la cooperación internacional como algo necesario. A pesar de los proyectos muy importantes realizados desde hace ya muchos años con mujeres afro, mujeres desplazadas, etc., el tema indígena implicaba para la organización conflictos ideológicos muy profundos (ante los derechos sexuales y reproductivos, los roles de género, la relación con la vida y la naturaleza). Cito aquí un apartado de una campaña de la Casa de la Mujer que introduce un tema totalmente incompatible con la cosmovisión de los Pueblos Indígenas en Colombia: la interrupción del embarazo por las causales específicas establecidas por la Corte Constitucional.

Bogotá, octubre 11 de 2011

Las mujeres que creemos en la libertad de las mujeres para decidir sobre el cuerpo, rechazamos la postura del Partido Conservador y de parlamentarias y parlamentarios que se cree tienen derecho a decidir acerca de la libertad corporal y sexual de las mujeres.

Exigimos se respeten las decisiones emitidas por la Corte Constitucional, el espíritu del Estado laico, y la libertad de las mujeres para decidir sobre su cuerpo. Rechazamos las imposiciones morales, creemos que es cada mujer quien debe decidir libremente y de acuerdo con sus creencias religiosas o morales.
Por el derecho al aborto legal, seguro y gratuito. Yo aborté y soy la empleada doméstica de tu casa. Yo aborté y soy la funcionaria del Ministerio de Salud. Yo aborté y soy la maestra que enseña a tus hijas/os. Yo aborté y soy la promotora comunitaria que trabaja con niños y niñas del barrio. Yo aborté y soy la esposa del taxista que te lleva a bailar. Yo aborté y soy la enfermera que te controla la presión. Yo aborté y soy la profesora universitaria que habla de "género y equidad para las mujeres". Yo aborté y soy la tendera que conoce tu marca de cigarrillos. Yo aborté y soy la vendedora de periódicos que te reserva el diario del domingo. Yo aborté y soy la senadora que vota leyes contra las mujeres. Yo aborté y soy la adolescente que estudia en un colegio privado. Yo aborté y soy la ama de casa violada por mi marido. Yo aborté y soy la artista que pinta los rostros de la pobreza. Yo aborté y soy la obstetra que te ayuda en tus partos. *Yo aborté y soy la mujer indígena violada por el ejército.* Yo aborté y soy la vendedora de minutos de celulares que trabaja en la calle. Yo aborté y soy la cajera del supermercado que reclama descanso. Yo aborté y soy la prostituta que visitas todos los jueves. Yo aborté y soy la obrera de la fábrica que duerme en el colectivo. Yo aborté y soy la jueza que garantiza un Estado laico. Yo aborté y soy la periodista que soporta los chistes misóginos. Yo aborté y soy la modelo que admiras en las revistas. *Yo aborté y soy la mujer afrodescendiente violada por delincuentes.* Yo aborté y soy la veterinaria que atiende a tus mascotas. Yo aborté y soy la psicóloga que escucha tus problemas. Yo aborté y soy la abogada que defiende a los violadores. Yo aborté y soy la discapacitada a quien violó su tío. Yo aborté y soy la católica que se golpea el pecho en las misas. Yo aborté y soy la bisexual a la que se le rompió el preservativo. Yo aborté y soy la campesina violada por guerrilleros. Yo aborté y soy la deportista exitosa que seguís con fanatismo. Yo aborté y soy la policía que te detiene porque abortaste. Yo aborté y soy la desaparecida por los paramilitares genocidas. Yo aborté y soy todas las mujeres que en este país se ven forzadas a la maternidad. Yo aborté y soy todas las mujeres que mueren por abortos clandestinos. Yo aborté y soy todas las mujeres que sobreviven a un aborto clandestino. Yo aborté y soy todas las mujeres que gritan y reclaman: ¡MI CUERPO ES MÍO! (El énfasis es añadido).

Fuente: campaña sobre reproducción y sexualidad, Casa de la Mujer, http://www.casmujer.org/sexualidadcasa.html

En el texto de la campaña encontramos la siguiente frase: "Yo aborté y soy la mujer indígena violada por el ejército". Esta frase que busca mostrar la inclusión de las mujeres indígenas, en una suerte de sujeto "universal" mujer, un claro ejemplo de lo expuesto atrás. A pesar de que el discurso feminista no tenga como fin excluir otras concepciones sobre el género y los derechos asociados, en la práctica lo hace, pues el aborto es una práctica que va en contra de las distintas leyes de origen de los Pueblos Indígenas del mundo. Es como si estuviéramos ante un discurso en "tercera persona la *mujer* en general, sujeto que –por abstracto– está amordazado y que, al no plasmarse en un referente concreto en la

realidad, ha servido de velo encubridor de gastadas hegemonías de clase, raza y edad (Colectivo Mujeres Creando, 2005: 56).

¿Explosiones identitarias: feminismos múltiples o en el límite?

Como es posible observar las tres organizaciones se centran en procesos similares: el litigio estratégico, la incidencia en política y el trabajo con organizaciones de base. De los distintos discursos sobresalen valores de corte liberal como *justicia, libertad, paz, solidaridad, pluralidad, democracia, autonomía* o *ciudadanía*. Uno de los repertorios de acción más fuerte durante los últimos años en las acciones de estas tres organizaciones se ha desplegado alrededor del tema de la "violencia sexual", al igual que un trabajo de largo aliento sobre derechos sexuales y reproductivos. Así, estas organizaciones a pesar de presentarse ante sus públicos como muy diversas, trabajan temáticas muy cercanas sobre valores compartidos, en su mayoría ajenos a los valores que fundamentan las plataformas de lucha de las organizaciones indígenas colombianas.

La "oenegeización y la institucionalización" a través del caso emblemático de estas organizaciones, significa para el feminismo radical "el triunfo de la masculinidad" (Pisano, 2001), es decir, de los hombres, de los partidos, del Estado, de los organismos internacionales" (Masson, 2009: 305). Aquí es interesante retomar uno de los argumentos del Colectivo Mujeres Creando, en el que muestra cómo en el ámbito latinoamericano hay una fuerte tendencia "desde el feminismo de las ONG, de recoger el feminismo de la igualdad y el de la diferencia generados como corrientes de pensamiento en universidades europeas. Desde nuestro análisis ambas corrientes, de manera diferente, toman como parámetro al hombre, blanco, burgués y con poder" (Mujeres Creando, s. f. : 49).

Sin embargo, no es posible desconocer como lo afirma Astrid Ulloa que la participación de ciertas ONG feministas en escenarios nacionales e internacionales ha sido muy importante para introducir problemáticas relacionadas con los derechos de las mujeres indígenas, para el caso colombiano en un contexto de conflicto interno armado (acceso a la educación, violencia tanto familiar como en situación de guerra, salud). Igualmente, estas ONG han liderado proyectos encaminados al cabildeo, la formación política de las mujeres y la generación de proyectos para el mejoramiento de sus condiciones de vida (Ulloa, 2007: 21).

En este punto de la reflexión, me pregunto: ¿No se trata acaso de un límite de los feminismo(s)?, pues como lo afirma Judith Butler, si bien es cierto que el feminismo nos debe obligar a pensar sobre las prácticas de libertad y de igualdad,

lo más importante es la lucha por libertades que no estén limitadas a las "ideas establecidas de feminidad…".

Las distintas conversaciones con este grupo de mujeres me llevaron a recordar la invitación de Butler a innovar, a crear nuevas posiciones, "nuevos modos de género", entre los cuales surge, en mi concepto, la lucha de las mujeres indígenas (Butler, 2007: 9). La autora insiste en que la teoría feminista que limite el significado del género en las presuposiciones de su práctica, se vuelve normativa y excluyente. Igualmente, insiste en que es importante rechazar aquellos regímenes de verdad que determinen expresiones del género como "falsas" o "carentes de originalidad" y otras como "verdaderas y originales" (Butler, 2007: 9).

Lucha de mujeres indígenas para el reconocimiento de derechos diferenciados

Como lo afirma Leonor Zalabata,[15] lideresa arhuaca, la gran mayoría de mujeres indígenas no ha tenido acceso a la formación política ni a cargos de toma de decisión. En sus palabras, "no se trata de generar un nuevo movimiento indígena, sino de fortalecerlo desde la participación política de sus mujeres para lograr un cambio en sus derechos". Así, el tema del desarrollo de capacidades y fortalecimiento cultural y político de las mujeres indígenas es fundamental. Es importante resaltar, además, que la población indígena femenina es mayoritaria en relación con la masculina, y a pesar de esto su participación en los espacios nacionales e internacionales –Mesa de Concertación Nacional de los Pueblos Indígenas, Foro Permanente de Naciones Unidas, Mesa de Derechos Humanos– es muy débil. Por ello, en esta parte final del texto me concentraré en la experiencia de las mujeres de la Consejería de Mujer, Familia y Generación de la ONIC, para quienes no las conocen y tienden a estigmatizarlas con el cliché prevaleciente sobre las mujeres indígenas.

La agenda de este grupo de mujeres posee una legitimidad hacia "adentro" de la ONIC[16] y a nivel continental, en un contexto por supuesto atravesado por

[15] Lideresa arhuaca de larga trayectoria política. Experta en temas de derechos humanos. Formación universitaria en Odontología, aproximadamente 50 años. Ganadora de premios alternativos de paz con una importante trayectoria representativa a nivel nacional e internacional.

[16] La entrada del tema en la agenda de la organización está asociado al proceso de internacionalización de las prácticas militantes de la organización y a su inserción en las agendas internacionales de los organismos internacionales como el Foro Permanente o el Sistema de Naciones Unidas, en donde el tema de las mujeres ha tenido una gran relevancia en los últimos años.

conflictos y tensiones. La constitución de la Consejería se ha encargado desde su creación de la interlocución con las organizaciones de base, el Estado y las agencias de la cooperación (como Oxfam, Unifem) centrándose en su "causa". Para el desarrollo de esta agenda la Consejería estuvo integrada en el período 2009-2011 por su consejera Dora Tavera[17] y dos jóvenes profesionales indígenas, Viviana Suárez[18] (quien ya no hace parte de esta) y Gilma Román[19] (quien actualmente trabaja en la Opiac).

Tabla 2. Agenda de la Consejería de Mujer, Familia y Generación de la ONIC

Los ejes estratégicos de la Consejería han sido los siguientes: 1. La participación de la mujer en el gobierno propio. 2. La exigibilidad, visibilización, documentación e incidencia nacional e internacional sobre la situación y la afectación específica de las mujeres indígenas. Para el desarrollo de este eje se han realizado dos asambleas nacionales de mujeres indígenas. 3. Los procesos de acompañamiento a mujeres indígenas gobernadoras y la implementación de un Consejo Nacional Indígena de Mujeres. 4. Igualmente, existe un proyecto específico de formación e incidencia en política y apoyo a iniciativas de producción propia. 5. La visibilización de la situación de violencia contra las mujeres, a través de la presentación de informes especializados sobre derechos de las mujeres indígenas y el tema de la violencia sexual. 6. El trabajo de posicionamiento del tema de las mujeres indígenas en el seno de la Confederación Andina de Organizaciones Indígenas (CAOI). (Diario de campo, Asamblea General ONIC, 23 de noviembre de 2009, Bogotá)

Fuente: elaboración propia

Los puntos de la agenda y el plan de acción de la Consejería constituyen ejes de trabajo novedosos que buscan propiciar la participación y la formación de la mujer indígena en el campo político indígena como "autoridad tradicional" y dar lugar a procesos de investigación, documentación, denuncia y exigibilidad de derechos específicos de las mujeres indígenas víctimas de violencia sexual a nivel nacional (ante la Corte Constitucional colombiana) e internacional (ante la ONU). La Consejería trabaja, igualmente, en el establecimiento de unas

[17] Lideresa del Pueblo Pijao, con una importante trayectoria a nivel nacional e internacional en temas de mujeres indígenas. Aproximadamente 37 años, madres de varias niñas.

[18] Lideresa muisca. Joven abogada, especialista en temas de mujeres indígenas, juventud y jurisdicción especial indígena.

[19] Joven licenciada del Pueblo Huitoto, con una importante trayectoria en temas relacionados con derechos humanos, mujeres indígenas y derechos de la población en situación de desplazamiento.

prácticas de organización política propias de las mujeres indígenas. Como lo dice Georgina Méndez, en Bogotá hay diversas e "innumerables experiencias de mujeres indígenas, entre las que se encuentran: el desplazamiento, los procesos organizativos urbanos y las vivencias de mujeres líderes de organizaciones nacionales" (Méndez, 2007: 41).

Es importante resaltar que el discurso oficial de la Consejería no se fundamenta en un "enfoque feminista", sino que genera una estrategia política y jurídica para la defensa de los derechos de las mujeres indígenas. Para ello articula repertorios del movimiento indígena (como la defensa del territorio o los derechos de los pueblos) y algunos repertorios compatibles (como el de la violencia sexual en el medio del conflicto) de las organizaciones feministas estudiadas. Así, la Consejería en la práctica hace *incidencia indígena de mujeres* en política, utilizando por ejemplo el discurso de la "violencia sexual".

Como sostiene Georgina Méndez, quien ha estudiado comparativamente el caso de las mujeres indígenas en Colombia y en México, durante los últimos años se ha generado un fuerte cambio en las organizaciones indígenas colombianas como la ONIC, en lo relacionado con la participación de la mujer. Anteriormente, el trabajo de la mujer se restringía al trabajo comunitario, doméstico. La mujer-madre "daba consejo", transmitía la lengua y la cosmovisión, en una sociedad con roles de género muy bien definidos. Actualmente, las mujeres indígenas han entrado a las organizaciones para encargarse de temas de cooperación internacional, derechos diferenciados y participación política (Méndez, 2007: 41). Una muestra de lo anterior es el material presentado aquí después del encuentro en la ONIC de varias organizaciones nacionales y regionales con el relator James Anaya, en agosto de 2009.

Las problemáticas presentadas al relator para los Pueblos Indígenas pueden ser resumidas en cuatro puntos: 1) la aplicación de un modelo político neoliberal; 2) el desplazamiento forzado indígena; 3) el riesgo de exterminio físico y cultural debido al impacto desproporcionado del conflicto armado en los Pueblos Indígenas; 4) la afectación específica de los derechos de las mujeres indígenas en el marco del conflicto interno armado. El último punto refleja cómo el repertorio de "los derechos de las mujeres indígenas desplazadas" encuentra un lugar privilegiado en la agenda indígena nacional, en un contexto de estructura de oportunidad política abierta por los auto 092 y 004 y por la visita del relator especial James Anaya.

Tabla 3. Temáticas denunciadas por los representantes de la ONIC y sus macrorregionales (agosto de 2009, Bogotá)

Grandes problemáticas	Situaciones de vulneración de los derechos humanos de los Pueblos Indígenas	Recomendaciones de las organizaciones indígenas al relator
Implementación de un modelo económico neoliberal	Vulneración de los derechos territoriales por la vía legal y por la vía de las políticas públicas en el contexto de implementación de megaproyectos económicos; militarización de los territorios indígenas; constitución de parques naturales y ecoturismo; monocultivos y agrocombustibles. Bloqueo de la discusión sobre las entidades territoriales indígenas y desconocimiento de los procesos de ordenamiento indígena; falta de distribución equitativa de los recursos de las regalías. Se ha generalizado la idea de que los Pueblos Indígenas están en contra del desarrollo económico, porque las organizaciones indígenas abogan por la defensa de sus derechos humanos y del desarrollo propio.	Constitución de los territorios indígenas como territorios de paz. Es importante pasar del concepto de la consulta previa a un concepto más amplio como el del consentimiento previo, libre e informado (desarrollado ampliamente por la Corte Interamericana de Derechos Humanos). Desmilitarización de los territorios indígenas. Adopción sin reservas de la Declaración de los Derechos de los Pueblos Indígenas de las Naciones Unidas.
Desplazamiento forzado indígena por la violencia	Proceso del Auto 004 de 2009 de la Corte Constitucional de Colombia: establece causas asociadas a la implementación de un modelo económico neoliberal que no posee ninguna base constitucional, y a la implementación de megaproyectos que no respetan los derechos humanos de los Pueblos Indígenas, principalmente el derecho a la consulta previa. Militarización de los territorios indígenas, lo que implica prácticas de reclutamiento forzado; confinamiento de poblaciones; prácticas de enamoramiento de las mujeres indígenas; embarazos forzados y abortos; prostitución y alcoholismo. Criminalización de la protesta y amenaza a las dirigentes indígenas.	Desmilitarización de los territorios indígenas. Consulta para constitución de bases militares. Constitución de los territorios indígenas como territorios de paz. Producción de una política pública de desplazamiento indígena con enfoque diferencial que respete los estándares jurídicos internacionales. Respuestas ágiles y eficientes por parte del Gobierno para enfrentar esta problemática. Implementación de propuestas de reparación integral. Adopción sin reservas de la Declaración Universal de los Derechos de los Pueblos Indígenas.

Continúa

Grandes problemáticas	Situaciones de vulneración de los derechos humanos de los Pueblos Indígenas	Recomendaciones de las organizaciones indígenas al relator
Pueblos en riesgo de exterminio y en vía de extinción	34 pueblos en riesgo de exterminio	Atención diferencial, eficiente y efectiva para dar solución a los graves problemas de desnutrición y mortalidad infantil; acceso a servicios básicos. Adopción sin reservas de la Declaración de los Derechos de los Pueblos Indígenas de las Naciones Unidas.
Mujeres indígenas y conflicto interno armado: presentación realizada por la consejera Dora Tavera	Inexistencia de una atención diferencial para la producción de políticas públicas diferenciadas para enfrentar problemáticas y realidades invisibles como la violencia sexual, los embarazos forzados, la propagación de enfermedades de transmisión sexual, la tortura, la desaparición forzada, el reclutamiento de jóvenes, el secuestro y el desplazamiento forzado.	Producción de políticas públicas con enfoque diferencial. Adopción sin reservas de la Declaración de los Derechos de los Pueblos Indígenas de las Naciones Unidas.

Fuente: elaboración propia, diario de campo de Ángela Santamaría, agosto de 2009

La Consejería adopta este repertorio, inscribiéndolo y enmarcándolo de forma accesoria en un repertorio general del movimiento sobre "genocidio y exterminio de los pueblos indígenas". En palabras de Leonor Zalabata, quien ha participado muy activamente en el tema de mujeres a través del proceso del Auto 092 y actualmente en la Mesa de Derechos Humanos, el tema de la elaboración de las políticas públicas es muy complejo. Durante nuestra conversación Leonor explicó lo siguiente:

> Los derechos de las mujeres indígenas no se han abordado en ninguna parte de la historia de este país. Ni en la Constitución de 1991, ni en una legislación posterior, ni en el Auto 004. Solamente se aborda en el Auto 092, pero no hay que olvidar que este es un programa, y no una política. Es decir este tema, es un tema serio, al que se le debe dar recursos para que por pueblos o regiones podamos recoger insumos de primera mano, con las enfermeras, las docentes [...] con distinto tipo de mujeres indígenas para conocer realmente la dimensión del problema. Y que desde allí, podamos

> pensar unas líneas gruesas para pensar una política pública con enfoque diferencial. (Conversación, Leonor Zalabata, lideresa arhuaca, mayo 9 de 2012)

A pesar de que el tema de mujeres y niñas aparece en la reunión con el relator especial de Naciones Unidas James Anaya y en otros documentos institucionales, Leonor afirma que, en la práctica, el tema de las mujeres –y entre estas las niñas– no es fundamental dentro de los Pueblos Indígenas, ni tampoco lo es para las organizaciones regionales, locales y nacionales.

Como lo sostenemos en el documento de trabajo interno de nuestro colectivo de investigación, *Propuesta de trabajo, proyecto de mujeres indígenas, para la cooperación Suiza*,[20] "la mujer indígena no tiene siempre acceso al conocimiento propio y tradicional de sus respectivos pueblos, lo cual hace que sean excluidas de cualquier proceso social, organizativo y político generado internamente. En la medida en que las mujeres sean alejadas de las bases de conocimiento, se genera una fragmentación social en la reproducción cultural, ya que son ellas las principales transmisoras del idioma, principios y valores, entre otros elementos que cultivan el cariño, la sensibilidad y el afecto en los niños y niñas".

En muchos Pueblos Indígenas las niñas no son fundamentales en la sociedad, ya que por su condición de mujeres harán parte de otro núcleo familiar, y representan una pérdida de personas con capacidad reproductiva y laboral (si se puede ver de esa manera a mujeres que trabajan en sus parcelas y/o chagras). En esta medida, niñas y mujeres sufren de doble exclusión. La primera, que es ejercida dentro de sus comunidades o pueblos, y la que, genera el Estado pues por no encajar en parámetros que las identifiquen dentro de ciertos sectores, no son aptas para acceder a otro tipo de educación, ni subsidio, ni apoyos que les permitan fortalecerse cultural y políticamente en espacios representativos dentro y fuera de sus comunidades (*Propuesta de trabajo, proyecto de mujeres indígenas, para la cooperación Suiza, 2012)*.

De acuerdo con las distintas necesidades presentadas, es importante tener en cuenta que no es viable, ni aconsejable realizar un trabajo desconectado de las organizaciones, ni del movimiento indígena, como lo han intentado la mayoría de organizaciones feministas. Tampoco, un trabajo focalizado solamente en las mujeres,

---

[20] *Propuesta de trabajo, proyecto de mujeres indígenas, para la cooperación Suiza* (2007), con la participación de M. Acosta, M. Mendoza, E. Naranjo, P. Oliveros, C. Rodríguez, Y. Serrano, A. Coronell, D. Muelas, N. Quigua, A. Santamaría, S. Guarín y J. Calderón.

pues es importante que las autoridades y líderes indígenas participen en este proceso para darle la altura e importancia que el tema tiene. Al respecto, la Consejera de Dora Tavera afirma:

> Para nosotras la violencia sexual es una manera de exterminarnos. Los actores armados han descubierto que el talón de Aquiles de los pueblos indígenas son las mujeres, y por allí se están metiendo para extinguirlos. Es una realidad muy triste. El ejército llega al territorio indígena, las enamoran, las embarazan y las abandonan. Luego las autoridades las sacan del territorio, y ya no pueden hablar la lengua, y así se va reduciendo el pueblo. Muchas veces se llevan las mujeres del territorio y les prohíben que les enseñen a sus hijos y se occidentalizan. También están las transmisiones de enfermedad sexual por violación, y la gente muere [...] estos son estrategias de exterminio. (Dora Tavera, conversatorio Universidad del Rosario, marzo de 2010)

De esta manera, la Consejería inicia una "desposesión" estratégica de los repertorios de ciertas organizaciones feministas como el de la "violencia sexual". Este implica un repertorio modular, a través de la constitución de lo que Tarrow denomina un "repertorio específico", que ha servido de base para diseñar estrategias para la visibilización de casos emblemáticos a nivel internacional (Tarrow, 1998: 67). Es importante recordar que la actual presidenta del Foro Permanente para las Cuestiones Indígenas de las Naciones Unidas, es una mujer indígena: Mirna Cuningham. Esta es una de las razones por las que en la agenda indígena internacional, las problemáticas relacionadas con la mujer indígena se han vuelto centrales. Un ejemplo de lo anterior son los casos denunciados por la ONIC a nivel nacional e internacional de violencia sexual contra cinco niñas Nukak Makú (una de las cuales sólo tenía cinco años) o el caso Awá, de mujeres indígenas violadas por miembros de la Fuerza Pública.

> Casarse para esas niñas ya es imposible porque perdieron la virginidad, es una tragedia para ellas y una tragedia cultural, van a ser recriminadas y discriminadas. La violencia sexual tiene un peso cultural distinto. En la masacre Awá, el caso de dos mujeres embarazadas, que les abren sus vientres, y les sacan sus bebés, y los votan a un río, ¡es terrible! El caso de los soldados en la Sierra Nevada que colgaban la ropa interior, los pantys de las niñas con las que habían estado en el cuarto, y era como un trofeo para ellos. ¡El año pasado violaron una niña Wiwa

> que se estaba preparando para zaga, como médica tradicional! Son casos muy dolorosos, lo que se perdió ahí, no sólo fue una violación y ya … es la pérdida de un médico tradicional, puede ser que ella haya recibido el conocimiento de alguien y este ya murió, y esto ya se perdió ... y se pierde toda una línea de conocimiento ancestral. Ese es el enfoque que nosotros necesitamos que sea tenida en cuenta esa diferencia. (Entrevista a Viviana Suárez, Bogotá, marzo de 2010)

El uso de este repertorio específico ha implicado un proceso de visibilización del impacto cultural colectivo de la "violencia sexual" en el caso de las comunidades indígenas. No hay que olvidar, sin embargo, que la inclusión del tema en la agenda de la organización está inscrita también en procesos de "internalización de las presiones y de los conflictos" propios del universo de la cooperación internacional por parte de la Consejería (Tarrow, 2005). Así, la Consejería al estar en la intersección entre las dos agendas (indígena y de mujeres), posee una autonomía relativa tanto con relación a los dictámenes de la cooperación internacional (este tema será ampliado en trabajos futuros), como ante aquellos de las organizaciones de mujeres y de las organizaciones indígenas. Sin embargo, me interesa plantear un punto importante sobre la financiación del tema, pues en última instancia, con estos proyectos se termina legitimando al sistema neoliberal como modelo válido de sociedad. Como lo afirma el Colectivo de Mujeres Creando: "es incorporar a las mujeres", […] desde la retórica" (Mujeres Creando, s.f.: 57).

Articulación del trabajo por la defensa de las mujeres "hacia adentro"

Durante las distintas entrevistas y encuentros con las mujeres de la Consejería y en sus distintas intervenciones, estas enfatizaban en que su trabajo no pretendía competir con el de las otras consejerías y que no buscaban criticar el trabajo de la organización. Igualmente, insistían en el hecho de que la Consejería tenía la misma importancia que las otras dirigidas por hombres indígenas, las cuales estaban encargadas de los temas gruesos del movimiento ("territorio", "derechos humanos"). Las mujeres entrevistadas expresaban públicamente un discurso de igualdad entre hombres y mujeres al interior de la organización. Esta "igualdad" entre hombres y mujeres indígenas era presentada, sin embargo, como algo "natural", "cultural". Esta relación no obedece según ellas a una conquista del grupo de mujeres, o a largos procesos de reivindicación y crítica del modelo "patriarcal". Está relacionada con un "rasgo cultural" de las comunidades indígenas, en donde

hombres y mujeres se complementan y se relacionan “armónicamente”, en el marco de una clara división de roles definida por la Ley de Origen.

Este principio es tal vez uno de los puntos neurálgicos del conflicto con las feministas, quienes han edificado en su contra sus principales críticas. Es interesante cómo este grupo de mujeres integran en sus discursos la idea de la “igualdad” del discurso feminista para hablar de derechos diferenciados, pero fundamentado en la noción de “complementariedad” del discurso indígena.

Sabine Mosson define esta convergencia como un punto problemático en el que se cristalizan “las contradicciones entremezcladas de las relaciones coloniales y racistas con perspectiva de género, volviendo difícil la elaboración de un feminismo indígena” (Mosson, 2009: 307).

Para Mosson, se trata de un “feminismo rural o indígena en gestación, el cual entra en relación con el “feminismo mestizo”. Sin embargo, en mi concepto, la cuestión es más compleja, puesto que en este caso de estudio las mujeres de la ONIC no se definen como feministas y marcan permanentemente la diferencia en este sentido. A este grupo de mujeres no le interesa inscribirse en esa tradición de lucha. Busca, por el contrario, proponer algo nuevo desde un proceso de reconstrucción de la historia de la “mujer milenaria indígena”.

Este proceso de reconstrucción identitaria específico no implica un proceso aislado de las mujeres indígenas, sino que se inscribe en la historia de lucha del movimiento y en sus principales repertorios y marcos de acción. Como lo afirma Astrid Ulloa, esta es una de las tendencias de las plataformas de lucha indígena en América Latina. Se trata de la reivindicación del papel ancestral de las mujeres indígenas en relación con “la naturaleza y sus roles en su cultura, posicionándose desde particularidades culturales y distanciándose de demandas más generales de las mujeres” (Ulloa, 2007: 32).

A pesar de inscribirse en la lucha general de la organización, este activismo genera repertorios e identidades propios, con un enfoque basado en la tradición trasmitida por las abuelas y una articulación con la reivindicación de la diversidad cultural y de los derechos de las mujeres. Además, la movilización de la causa de las mujeres indígenas implica la articulación del activismo tradicional indígena con nuevas formas de activismo adoptadas por la Consejería en su relacionamiento con el universo del feminismo (indígena y no indígena). Todo lo anterior le ha dado una gran visibilidad al proceso, lo que ha implicado, como lo mostraré a continuación a través de las tres trayectorias de los miembros de la Consejería, importantes posibilidades para el proceso.

Citó a continuación algunas de las principales categorías, repertorios y marcos de acción apropiadas por la ONIC de las organizaciones de mujeres, las cuales han dado lugar a procesos de innovación de repertorios y prácticas militantes.

Tabla 4. Categorías, repertorios y marcos de acción propios de las organizaciones feministas apropiados por la Consejería

1. Categoría de *género*	1. Adopción de los debates de los estudios de género, utilizando la categoría de *mujeres*: "El término género ya no resulta extraño al interior de la mayoría de las comunidades indígenas, ya sea porque fue 'impuesto' o porque ha sido apropiado conscientemente; son muchas las comunidades que han asumido este término en la mayoría de los casos para referirse al tema de las mujeres" (ONIC, 2007: 21).
2. *Sexo e identidad sexual:* "las características biológicas sexuales marcan la diferencia entre un 'cuerpo femenino' y 'un cuerpo masculino' (Janeth Lozano, Repem).	2. Relaciones entre lo femenino y lo masculino: "Al interior de las comunidades indígenas no se habló de la tradición del género, sí es un hecho que ha existido y son nítidas las diferenciaciones entre lo masculino y lo femenino; están presentes todo el tiempo en una visión de interdependencia, en donde no hay más o menos, diferentes y opuestos pero relacionados entre sí; la historia milenaria se reconoce como una construcción de mujeres y hombres" (ONIC, 2007: 21).
3. *Identidades de género:* son identidades construidas sobre la diferenciación sexual. Se podría afirmar que es universal relacionar lo femenino con lo doméstico y la reproducción, lo masculino con lo público y la producción; alrededor de estas asignaciones de funciones se estableció una estricta división del trabajo que está siendo fuertemente transformada en los últimos tiempos, transformación que ha sido responsabilidad mayor de las mujeres que se han atrevido a incursionar en roles y oficios que se pensaba eran exclusivos de los varones. A partir del sexo (hecho biológico) se realizan procesos socioculturales de aprendizaje de las identidades de género. Es en el aquí y en el ahora que se aprenden y apropian dichas identidades y, por lo mismo, están definidas por el contexto (Janeth Lozano, Repem).	3. Principios de complementariedad, equilibrio, dualidad, correspondencia, reciprocidad, proporcionalidad y justicia: -Principio de la complementariedad: "ese deber ser es en últimas el equilibrio, que no es producto en sí, sino una constante dinámica de correlación de fuerzas en armonía. No hay bienes ni males absolutos (ni dios, ni diablo). El equilibrio se establece en la interacción de los opuestos complementarios" (Espinosa, Rubén Darío, ACIN, citado en ONIC, 2007: 19).
4. Denuncia de casos de "violencia sexual" Crítica de prácticas culturales a través de las cuales se violan los derechos de las mujeres: casos de ablación de clítoris (Humanas, Casa de la Mujer, prensa, tema de ablación de clítoris).	4. Prácticas de incidencia y denuncia desde la visibilización de casos de "violencia sexual" contra las mujeres indígenas como estrategia de exterminación y genocidio.

Fuente: elaboración propia

Es claro cómo el discurso público de la Consejería adopta categorías externas y propias de la discusión feminista como las "identidades sexuales y de género". La categoría de "género" es considerada como "externa" y es gracias a este estatuto de "externalidad" que la Consejería la utiliza para criticar las prácticas intracomunitarias de violencia y discriminación contra las mujeres indígenas. La categoría tiene en este sentido una fuerte capacidad crítica, la cual no se asocia a las mujeres que la componen, sino intrínsecamente a la categoría misma. De esta manera, este grupo de mujeres ha podido moverse más fácilmente, sin que la responsabilidad en relación con las tensiones que las discusiones internas que la categoría implica les sea atribuida. Sin embargo, los líderes de la organización desde una lógica de "autoprotección", afirman que las prácticas (intracomunitarias) de discriminación son producto de la "aculturación", eludiendo de esta manera cualquier responsabilidad y exaltando los principios de "equilibrio", "proporcionalidad", "justicia y complementariedad" que según ellos rigen las relaciones entre lo "femenino y lo masculino". A pesar de que la Consejería acepta esta idea como fundamental, reintroduce una crítica al denunciar la capacidad de reproducción de estos principios y afirmando que hay "relaciones y comportamientos, que en muchos casos no están acordes con la cosmovisión, pero que se perpetúan en nombre de la tradición y por supuesto resultan incómodos" (ONIC, 2009: 21).

A pesar de que el enfoque de "género" suscita desconfianza al interior de la organización, por su capacidad cuestionadora y por tratarse de un proyecto destinado por los donantes sólo para "mujeres indígenas", este grupo de mujeres ha sabido aprovechar este "enfoque" y ha generado un proceso de articulación entre el discurso del movimiento indígena y el de las organizaciones de mujeres, para la creación y la puesta en marcha de procesos y prácticas militantes propios.

Por todo lo anterior, es visible cómo la discusión entre las categorías de "feminismo", "género" y "mujeres" se entabla en torno a muchas posiciones conceptuales. Así, las mujeres indígenas ven las categorías externas y los programas de género como un riesgo para la pervivencia de sus prácticas culturales. Retomando a Janeth Lozano, "se ha empezado a generar un fenómeno en el cual los grupos indígenas evitan el diálogo, por ejemplo con el feminismo, porque siempre se indica qué es lo que hay que hacer y no se permite una interacción real desde su autonomía" (Janeth Lozano, 2006: 1).

La consejera de Mujer, Familia y Generación

Nuestra visión es colectiva. Por eso creo que nunca podremos ser feministas porque somos parte de una colectividad pero con afectaciones propias. Para nosotras lo más importante, nuestro punto de armonía es la familia y la comunidad.

(Dora Tavera, Consejera Área Mujer, Familia y Generación, conversatorio Universidad del Rosario, marzo de 2010)

Antes de 2008, la ONIC al igual que otras organizaciones tenía programas de mujer, pero no al nivel de una consejería. Algunas de las lideresas encargadas de dirigir estos procesos fueron Victoria Neuta (del pueblo Muisca), Rosa Iguarán (del pueblo Wayúu) y Helena Cupitra (del pueblo Pijao). Fue en el contexto del VII Congreso de la ONIC en el año 2008, que se creó la Consejería de Mujer, Familia y Generación y se eligió a Dora Tavera como la primera Consejera. Por ello, reconstruir su historia y entrada en este espacio de dirección es fundamental, puesto que constituye una experiencia inédita en la historia de la organización.

Dora Tavera, militante indígena del pueblo Pijao, de aproximadamente cuarenta y siete años, madre de dos hijas, fue seis veces gobernadora y participó como vocal de las comunidades en el Consejo Indígena del Tolima (CIT). Dora no tuvo acceso a una formación universitaria, pero se insertó desde muy joven en los procesos organizativos locales, lo que le permitió acumular los recursos políticos necesarios para poder ser posteriormente elegida como representante en el Consejo Regional Indígena del Tolima (CRIT).

> Mi escuela organizativa fue mi desempeño como gobernadora de mi Cabildo durante 6 períodos siendo aún muy joven. Esto me ayudó a iniciar algunas cosas en mi municipio de Rubira, un municipio en donde sólo existían cuatro comunidades indígenas. Por eso era difícil hacer representatividad como indígenas, pero lo logramos. Fui igualmente candidata al Concejo pero perdí por 10 votos. Hice una representación a nivel regional en el CRIT, empecé como vocal. Luego desempeñé un papel superimportante, en el área administrativa del CRIT como tesorera durante varios años, lo que me permitió hacer una lectura de las necesidades del movimiento indígena regional. (Entrevista a Dora Tavera, consejera mayor del Área de Mujer, Familia y Generación, Bogotá, 23 de febrero de 2010)

Dora llegó a Bogotá a principios de los años 2000 para trabajar en la ONIC. Hija de una familia "mestiza" de Rovira, Tolima, como ella misma se presenta, es originaria del pueblo Pijao. El padre de Dora no era indígena, sino un campesino de Rovira. Sin embargo, fue su madre indígena quien la crio. En este sentido, Dora crece en el seno del proyecto político de los pijaos en Rovira, específicamente en la comunidad de las Mangas de Chimbá. Esta dirigente comienza su trayectoria política en el gobierno del Cabildo de Mangas del Chimbá (1997-2003). Posteriormente fue elegida a nivel local, en el territorio de la Gran Laguna Seca. Su trayectoria política en ese nivel se desarrolló en el marco de fuertes conflictos entre campesinos, colonos e indígenas.

Después de esta trayectoria se interesó poco a poco en las organizaciones indígenas del departamento del Tolima. En ese escenario fue elegida como representante del CRIT. Poco tiempo después fue miembro del consejo directivo de la organización durante tres años. Del 2003 al 2007 fue tesorera del CRIT, jugando un rol de apoyo técnico, más que político.

Algunos años más tarde, de una cierta manera se produjo una ruptura biográfica para Dora –retomando los términos de Bourdieu (1978)–, puesto que ella ocupaba por primera vez de su vida un puesto de representación política a nivel nacional, cuando el CRIT la nombró representante de la zona indígena del centro del país en la ONIC. Dora debió entonces abandonar su región natal, dejar a sus dos hijas con su madre y partir a Bogotá para trabajar en dicha organización.

En el 2007 fue elegida en el Congreso de la ONIC como consejera, en un dominio totalmente nuevo para ella: la dirección de la Consejería de la Mujer, Familia y Generación. Este nuevo cargo de representación política iba transformando profundamente su trayectoria personal y profesional, su discurso y su actividad política, puesto que ella pasó de un rol técnico en el seno de una organización política regional, a convertirse en la portavoz de las mujeres y las familias indígenas de Colombia a nivel nacional e internacional. Un cambio así no tenía, por lo tanto, nada de automático, puesto que su inserción en la organización comenzó a través de la secretaría técnica de un proceso indígena transnacional: la Confederación Andina de Organizaciones Indígenas (CAOI).

Como lo afirma Astrid Ulloa, esta lideresa hace parte de un grupo de mujeres indígenas con formación política que desde sus experiencias personales han dado una discusión sobre el papel de las mujeres en los espacios organizativos.

Georgina Méndez, al analizar el perfil de las mujeres indígenas vinculadas a organizaciones de carácter nacional que ocupan cargos en las estructuras de las



Dora Tavera durante una reunión en la Macronorte.

Fuente: http://www.onic.org.co/cons_mujer.shtml

organizaciones, sostiene que "para muchas de ellas alcanzar esos espacios ha representado un enfrentamiento con una serie de obstáculos tales como la exigencia de trayectoria política, el desconocimiento de sus derechos como indígenas [...] y la doble jornada derivada del trabajo privado y público (Ulloa, 2007: 20; Méndez, 2007: 42).

¡Primeros encuentros...!

Encontré a Dora por primera vez en el 2007 durante la Asamblea de la Confederación Andina de Organizaciones Indígenas (CAOI), cuando era la representante de la ONIC. Su participación en la Asamblea consistía en la secretaría técnica del evento. Dora era quien se había hecho cargo de todo el trabajo de articulación y constitución de la agenda de la Asamblea en las distintas reuniones. Sin embargo, como es común en las asambleas indígenas, existía una división sexual de los roles de representación. Algunas investigadoras feministas como Sabine Masson describen este tipo de prácticas al interior de las organizaciones indígenas como una expresión de la "ausencia de las mujeres en los cargos de decisión justificado por la alusión a formas culturales del pueblo indígena que no sirven sino para ocultar el machismo y los privilegios que los hombres tienen y los cuales no quieren ser reconocidos" (Masson; 2005: 45).

Sin embargo, es importante resaltar que si bien en la Asamblea se acogían las reglas de representación propias de la estructura organizativa indígena, en donde los portavoces eran en su mayoría los consejeros mayores de las organizaciones, creo que la posición de la lideresa estaba lejos de fundarse en una imagen "idealizada" y "esencialista" de las interacciones entre hombres y mujeres en el seno de las organizaciones indígenas (Painemal Morales, 2005; Rivera Zea, 2005).

Esta mujer discreta, la cual aparece en un principio como en los márgenes de la acción política del relacionamiento internacional, un año después es elegida como consejera y genera movilidades "desde adentro" sobre el tema de la mujer indígena. Estos cambios no se darán de forma abrupta, ni implicarán una ruptura

con los valores del movimiento indígena (como lo criticará el feminismo colombiano). Se tratará más bien de modificaciones y procesos de reconfiguración de los roles de género al interior de la organización, sin entrar en contradicción directa con los consejeros y con la tradición política que estos representan.

Gracias a su doble afiliación a la ONIC y a la CAOI, Dora se convierte en una dinamizadora de acciones transnacionales de defensa de los derechos de las mujeres indígenas en la región andina.

> Entré a la ONIC, con el tema de Mujer al nivel de Consejería. Esta Consejería es tan importante como cualquier consejería, como la de Territorio, la de Derechos Humanos, tiene la misma importancia. Es un reto todavía seguir lográndolo, ya que iniciamos el proceso sólo en el 2008. El mandato lo recibimos en el Congreso de la ONIC en el 2007, como un mandato específico de las mujeres indígenas lo que ha permitido posicionar el tema a nivel nacional. Tanto así, que lo que buscamos es que el tema de las mujeres indígenas deje de ser un tema de las mujeres y se vuelva un tema del movimiento indígena, un tema fundamental de la agenda del movimiento indígena regional. (Entrevista a Dora Tavera, consejera mayor del Área de Mujer, Familia y Generación, Bogotá, 23 de febrero de 2010).

Desde una posición social importante como consejera, Dora comienza a liderar procesos de incidencia transnacional[21], los cuales terminan generando coaliciones de grupos de mujeres indígenas. Uno de los casos más relevantes es el Enlace Continental de Mujeres, en nombre del cual la lideresa hizo su intervención en la sesión del Foro Permanente sobre Cuestiones Indígenas de la ONU en el 2011.

Tabla 5. Enlace Continental de Mujeres Indígenas - Región Sudamérica

9º Período de Sesiones - Naciones Unidas, Nueva York
Aplicación de la Declaración de las Naciones Unidas sobre Derechos de Pueblos Indígenas
Distinguidos Miembros del Foro Permanente para las Cuestiones Indígenas de las Naciones Unidas, Distinguidos representantes de los Estados Miembros, Agencias de las Naciones Unidas, Líderes y lideresas indígenas,

[21] En el Foro Permanente de Naciones Unidas, en la Confederación Andina de Organizaciones Indígenas; giras relacionadas con la campaña "Palabra Dulce, Soplo de Vida" de la ONIC, específicamente en Canadá y Estados Unidos; Enlace Continental de Mujeres Indígenas.

Soy Dora Tavera de la Organización Nacional Indígena de Colombia ONIC, como Enlace Continental de Mujeres Indígenas Región Sudamérica, quisiéramos agradecer a las entidades que aportan al Fondo de Contribuciones voluntarias para la participación indígena en la ONU, que ha hecho posible nuestra participación en esta 9ª sesión. Expresamos nuestra preocupación sobre la situación en la que se encuentran los Pueblos Indígenas de Sudamérica. A través de los medios de comunicación sabemos que hay persecución de líderes y lideresas jóvenes. Como expresión a la inconformidad de la violación de los derechos humanos. Las concesiones otorgadas para el desarrollo de megaproyectos y explotación de recursos naturales, minerales y petroleras atentan contra los derechos fundamentales de los Pueblos Indígenas para seguir asegurando su vida y su cultura. Si bien los gobiernos aprobaron la Declaración de los Derechos de los Pueblos Indígenas, en la actualidad las autoridades gubernamentales regionales, municipales y locales no conocen en absoluto su contenido, ni sus implicancias y mientras tanto la violación a nuestros pueblos es sistemática, como el caso de Bagua en Perú, los asesinatos y desplazamientos en Colombia y el caso de las minerías a cielo abierto en la Argentina para citar los casos más latentes.

En Colombia, durante el 2009, 114 personas indígenas fueron asesinadas, registrándose un incremento del 63% en 2009, en comparación con 2008. En el mismo año, la Corte Constitucional sentenció que no menos de 34 Pueblos Indígenas están en riesgo de desaparecer física y culturalmente. Sin embargo, para la ONIC, la cifra asciende a más de 64 pueblos sumando los treinta y dos (32) pueblos con población menor de quinientos (500) habitantes de los cuales sólo dos fueron incluidos en el listado de la Corte. Cabe aclarar, que las ordenes emitidas por la Corte Constitucional aún no han sido cumplidas como el auto 004 de 2009 y el auto 092 de 2008 referido a la protección de las mujeres, en especial las indígenas. No sólo no se han cumplido sino que por el contrario las violaciones a los derechos de los Pueblos Indígenas se han incrementado de forma significativa, a pesar de la citada orden. Por otra parte, la Declaración de Naciones Unidas consagra en su artículo 10 el derecho a no ser desplazados de nuestras tierras y territorios. No obstante, entre el 2002 y el 2008 se registraron más de 70.000 desplazamientos individuales y colectivos de indígenas, y en el 2009, 6.201 personas indígenas fueron expulsadas de forma violenta de sus tierras ancestrales. El 80% de nuestro territorio ha sido concesionado para la implementación y desarrollo de proyectos económicos, en septiembre de 2009 el Gobierno colombiano resolvió que los resguardos coloniales con mas de 190 años de vida legal, no existen. Tanto en territorios de Amazonía como en los Andes peruanos, hoy por hoy vienen operando empresas transnacionales de explotación de recursos mineros, madereros, petroleros, y otros como la exploración de recursos acuíferos sin consulta ni consentimiento previo, libre e informado de los Pueblos Indígenas, por el contrario vienen transgrediendo la unidad comunitaria y organizativa.

Las políticas públicas y programas estatales en general son impuestas de arriba y hacia abajo sin tener en cuenta las demandas ni propuestas de las mujeres, jóvenes y Pueblos Indígenas. En este sentido, para las mujeres indígenas, como para las nuevas generaciones, es un desafío lograr el cumplimiento pleno de los derechos esenciales como a una educación de calidad, intercultural e inclusiva, a una salud con respeto a la cosmovisión propia y la afirmación de identidad cultural libre de discriminación. En Argentina por ejemplo, los avances y compromisos quedan sólo en los discursos más que en la acción. Los Pueblos Indígenas en este país viven con un alto grado de riesgo por ser indígenas, viviendo permanentemente en un estado disociativo al derecho humano, y perdiendo sus vidas por la defensa de las tierras y los territorios. Día a día los conflictos se van agudizados, mientras el modelo neoliberal y globalizado impera en el país.

Por lo tanto exhortamos a los Estados:

a) Respetar y ser coherentes con la Declaración de los Derechos de los Pueblos Indígenas y el Convenio 169 implementando políticas apropiadas y con presupuestos específicos.
b) Armonizar las leyes nacionales con las leyes internacionales siendo la Declaración el marco base.
c) Fortalecer iniciativas de programas de formación para jóvenes en temas desarrollo con identidad, fortalecimiento y afirmación de identidad cultural.

d) Tomar en cuenta las demandas y propuestas planteadas desde los Pueblos Indígenas y bajo mecanismos de participación efectiva que garanticen la representación amplia y democrática en espacios de decisión.
e) Reconocer y proteger los derechos de los Pueblos Indígenas a sus tierras ancestrales y establecer los mecanismos de consulta de acuerdo a las obligaciones del Estado en marco del convenio 169 de la OIT, necesarios para que tales derechos puedan ser ejercidos con plena participación de los Pueblos Indígenas.
f) Teniendo en cuenta que numerosos Pueblos Indígenas del mundo se encuentra en riego de ser extinguido física y culturalmente y que muchos han desaparecido, que el Foro Permanente estudie la posibilidad de dedicar un tema especial a ese asunto en uno de sus futuros períodos de sesiones.

Finalmente hermano presidente hacemos votos para que los Estados y las entidades responsables avancen progresivamente en el reconocimiento y respeto de los derechos humanos de los Pueblos Indígenas en los niveles nacionales e internacionales, legislando e implementando los compromisos adoptados a nivel internacional. Esto garantizará la vida y la convivencia en democracia en nuestros países.

Fuente: transcripción del video de la sesión

Retomando los términos de Sally Merry, a través de este tipo de activismo se desarrollan procesos de incidencia que incluyen coaliciones de grupos que poseen distintas concepciones de los derechos (Merry, 2006: 215).

> Sigo en ese espacio de la CAOI con el mandato específico de las mujeres, y continuó con la representación de la ONIC incluyendo el tema de mujer. Desde la CAOI impulsamos la Cumbre Continental de Mujeres indígenas en mayo de 2009, y la reflexión sobre la representación indígena a nivel continental, sus necesidades, y su relevancia a nivel internacional. Pero nuestro interés es que todo esto pueda llegar a las bases. En ese espacio hemos participado pero posicionando la Consejería de Mujer como un espacio de toma de decisión, en donde la Consejera tiene igualdad de mando, como la del Consejero Mayor, en ciertos casos, hay una igualdad de decisión. Eso ha ayudado a que el tema avance, y así las regionales impulsen procesos organizativos de mujeres adoptando la misma dinámica. (Entrevista a Dora Tavera, consejera mayor del Área de Mujer, Familia y Generación, Bogotá, 23 de febrero de 2010)

La relación con las organizaciones de mujeres indígenas de otros países se ha fortalecido, pues otras representantes mujeres de la CAOI han venido fortaleciendo el tema de mujeres indígenas dentro de la agenda indígena continental y al interior de sus organizaciones. Retomando dos conceptos de Sydney Tarrow, la Consejería, en articulación con otras organizaciones de la región, ha generado una "cooperación más allá de las fronteras" y la realización de "eventos

transnacionales" centrados en problemáticas específicamente relacionadas con las mujeres indígenas.

Así, la agenda de las mujeres indígenas logra articularse en ciertos temas con la agenda del "movimiento indígena continental e internacional", a través de "repertorios múltiples".



Fuente: http://servindi.org/actualidad/52940

> "Por todo eso, nosotras estamos trabajando con la CAOI, haciendo incidencia a nivel internacional,[22] en una campaña para que se tipifique el delito de violencia sexual como un crimen de lesa humanidad. Por ahora sólo estamos trabajando sobre el caso de Colombia, en el mundo indígena". (Dora Tavera, Área de Mujer, Familia y Generación, conversatorio Universidad del Rosario, marzo de 2010)

En este apartado vemos aparecer un repertorio común a las organizaciones de mujeres indígenas y a aquellas de mujeres no indígenas –*violencia sexual*– como un caso claro de superposición de repertorios. La Consejería ha tenido una gran incidencia política nacional e internacional y trabaja en procesos de documentación comparada "en red" sobre "violencia basada en género", para presentar diagnósticos e informes especializados ante el Sistema Interamericano de Derechos Humanos, las Naciones Unidas y distintos foros. Estas prácticas constituyen un ejemplo notorio de la superposición de prácticas utilizadas por ONG feministas y, en general, por organizaciones de derechos humanos.

> Desde el año pasado hemos venido trabajando en la documentación y en la formación de capacidades humanas en la región, en generación de capa-

[22] Participación de este grupo de mujeres en: Grupo de Trabajo sobre Pueblos Indígenas (ONU); la Campaña Continental de los 500 años de Resistencia Indígena, Negra y Popular, la cual culminó con el premio Nobel otorgado a Rigoberta Menchú; la Constitucional del Consejo Mundial de Pueblos Indígenas; Primera Cumbre de Mujeres Indígenas de América (2002); el Enlace de Mujeres Indígenas y el Foro Internacional de Mujeres Indígenas (ONIC, 2007: 55).

cidades de alerta que luego puedan informar, y ayudar a alimentar las bases de datos, y ayudar a los procesos formativos de las mujeres en las regiones. (Entrevista a Dora Tavera, consejera mayor del Área de Mujer, Familia y Generación, Bogotá, 23 de febrero de 2010)

Como lo muestra el apartado anterior y las diferentes actividades de la Consejería descritas, es visible un importante trabajo en red de la Consejería con la participación de las organizaciones canadienses, mexicanas, guatemalteca, argentinas y colombianas.

Figura 1

CAN
ONU
SIDH

CAOI
Enlace
Continental
de Mujeres

Consejería
de Mujer,
Familia y
Generación
ONIC

Consejo
Nacional
de Mujeres
Indígenas

Fuente: elaboración propia

Sidney Tarrow define a este grupo de acciones como de "intercambio político transnacional". Estas acciones consisten en la interacción entre distintos actores que hacen parte de organizaciones estables, basadas en países distintos y con afinidades ideológicas. En este contexto, la relación entre los actores obedece a una coyuntura nacional o internacional. Para el caso en cuestión, el Auto 092 en Colombia, y a nivel internacional la inclusión en la agenda indígena del Foro Permanente del tema de mujeres como central (Tarrow, 1998).

Figura 2. Acciones colectivas transnacionales identificadas aplicando el modelo de Sidney Tarrow y Jackie Smith

1. Eventos transnacionales
2. Repertorios múltiples
3. Compañías internacionales: intercambio de información y de experiencias de base; documentación de casos; acción directa internacional
4. Intercambio político y movilización de estructuras Transnacionales

Acciones del Movimiento Indígena y las organizaciones transnacionales

Superposición de un repertorio común de prácticas entre organizaciones indígenas y de mujeres "Violencia sexual"

1. Dinamización de acciones Transnacionales
2. Constitución de grupos de mujeres indígenas "más allá de las fronteras"
3. Incidencia transnacional "desde abajo"

Consejería de Mujer, Familia y Generación

Fuente: elaboración propia

De acuerdo con Jackie Smith, el proceso liderado por la Consejería puede ser descrito como de "movilización de estructuras transnacionales", por parte de actores formales del movimiento indígena (como este grupo), el cual incluye organizaciones indígenas nacionales, redes de mujeres indígenas locales y organizaciones indígenas transnacionales (Smith, 2008: 113).

Este trabajo, en los términos de Smith, incluye una multiplicidad de acciones propias del movimiento transnacional indígena, como intercambio de información y de experiencias de base, apoyo mutuo entre organizaciones indígenas de América del Sur, coordinación y apoyo para desarrollo de campañas internacionales, documentación de casos y acciones directas de denuncia en escenarios nacionales e internacionales (Smith, 2008: 119).

Este tipo de "acción colectiva transnacional" y el trabajo en "red" de documentación y denuncia ilustran claramente acciones formales de transnacionalismo, cristalizadas a través de prácticas de "intercambio político transnacional" y de "coordinación y cooperación transnacional" (Smith, 2008: 115). Es importante resaltar que este trabajo está totalmente articulado con los procesos de denuncia para la defensa de los Pueblos Indígenas en riesgo de exterminio, el cual cons-

tituye la base política y jurídica de la estrategia transnacional de denuncia de la organización para la búsqueda del efecto *boomerang.*[23]

> Lo que hemos hecho desde la Consejería, es tomar los temas de nivel nacional del movimiento indígena, como el del exterminio y revisar factores específicos como el del genocidio, desde el análisis de la situación de las mujeres indígenas en medio del conflicto. Esta ha sido nuestra estrategia. Se trata de ver cómo el conflicto ha hecho que los pueblos se vuelvan más vulnerables, que pierdan su autonomía. En este sentido, hemos metido el tema de mujeres, como un tema central, y así las autoridades indígenas han entendido el tema como parte del movimiento. (Entrevista a Dora Tavera, Bogotá, 23 de febrero de 2010)

Lo anterior le ha permitido a la Consejería consolidar un repertorio de acción, desde un dispositivo de apalancamiento "sustantivo e importante" (Smith, 2008: 166) y lograr legitimidad interna de la causa. De igual manera, como lo dije anteriormente, la causa de las mujeres indígenas ha sido priorizada por actores internacionales como las Naciones Unidas. Así, esta logra insertarse y desplazarse rápidamente en el campo internacional de los derechos de los Pueblos Indígenas, llenando espacios de representación vacíos, sin haber acumulado y sin poseer muchos de los capitales exigidos por el Sistema Internacional (Bourdieu, 1984).

¿Superposición del activismo de las mujeres indígenas y el activismo en derechos humanos?

Como lo sugerí en la introducción, uno de mis objetivos es mostrar las articulaciones, superposiciones o distanciamiento del activismo sobre o de las mujeres indígenas con otros tipos de activismo. En este apartado me centraré a partir de algunos materiales empíricos sobre la articulación del repertorio de la ONIC desde la *Consejería* con algunos repertorios de las organizaciones de derechos humanos.

---

[23] Jackie Smith describe esta estrategia como compleja, la cual busca, en particular, exponer públicamente la hipocresía de los gobiernos que firman tratados y convenios internacionales de derechos humanos para tener una buena imagen a nivel internacional, pero en la práctica continúan violándolos. Esta estrategia está compuesta por políticas de denuncia, efectos *boomerang* y prácticas de exposición de la hipocresía como una forma de *strengthen multilaterism* (Smith, 2008: 159).

Gilma Román: delegada indígena para el Auto 004 de 2009

Gilma, indígena del pueblo *Huitoto,* de aproximadamente 39 años, se licenció en Pedagogía y Psicología de la Universidad Pedagógica. Esta mujer es delegada en el 2009 por la ONIC para los procesos de cabildeo ante la Corte Constitucional colombiana.

Como lo afirma Méndez, esta lideresa tuvo la posibilidad de hacer estudios universitarios, de especializarse en temas relacionados con el desplazamiento forzado, la educación propia. Así mismo, tuvo la oportunidad de defender los derechos humanos de los Pueblos Indígenas en espacios nacionales e internacionales. Estos liderazgos le abrieron puertas en otras organizaciones y procesos (Méndez, 2007: 42). Actualmente, Gilma se encuentra en el equipo de la Organización de los Pueblos Indígenas de la Amazonía Colombiana (OPIAC).

> Yo soy de una zonal del Consejo Regional Indígena del Medio Amazonas Crima, la cual trabaja con 4 pueblos del Amazonas. Estoy afiliada y censada en el Resguardo de los Andoques, soy de los *huitoto* que vienen de otro lado. Mis abuelos son de la casa Arana, somos de la gente de Chorrera, muchos se volaron de los peruanos y por eso terminamos allá. Cuando se hizo todo el proceso de reivindicación de tierras, nos quedamos ahí y los andoques aceptaron que nos quedáramos. Mi padre fue uno de los fundadores del Crima, Isaías Román, estuvo en todo el proceso de reivindicación de los derechos territoriales, con el señor Marceliano Guerrero, mi tío Tomás y mi tía Rufina. (Entrevista a Gilma Román, delegada de la ONIC para el Auto 092, Bogotá, marzo de 2010)

Originaria de una familia de líderes y lideresas indígenas del Amazonas, de los fundadores del Crima, Gilma sufrió su primera ruptura biográfica en su niñez cuando fue internada en el departamento de Risaralda para realizar su bachillerato. Su trayectoria escolar fue muy exitosa, pero siempre le significó separaciones de su familia y de su comunidad y la inserción en contextos urbanos. Como estudiante y en el marco de sus prácticas universitarias en el área de educación comunitaria intercultural, es cuando Gilma se encuentra de frente con la grave situación de derechos humanos que viven los Pueblos Indígenas en Bogotá, al trabajar con población Embera desplazada por la violencia. Su trabajo toma tal relevancia que se cristaliza en un convenio suscrito entre la ONIC y el Distrito para trabajar con población indígena desplazada en la ciudad durante

los años 2004 y 2005, cuando la problemática de los Embera Chamí y Embera Katío se hizo muy visible.

> Eso fue en el 2004-05 y claro estaban los Emberas, en la calle, yo nunca había visto algo así. Nosotros conocíamos la problemática de los Pueblos Indígenas, pero lo que estábamos viendo era algo muy distinto. Nosotros como estudiantes, empezamos a trabajar en la calle del cartucho y encontramos 50 familias indígenas, y conseguimos un camión y nos llevamos las familias para Altos de Cazuca y comenzamos a hacer articulación, a identificar donde estaban los Pueblos Indígenas desplazados, como los *Wounáan*, los *Huitotos*. Y ya sabíamos que unos estaban en Ciudad Bolívar, e íbamos a visitarlos, a hacer un trabajo de orientación, porque no hablaban la lengua y estaban muy desorientados en esta ciudad. Comenzamos a orientarlos, a explicarles cómo debían exigir sus derechos, porque ellos iban a la UAP y perdían el tiempo, y comenzamos entonces a hacer acompañamiento en los procesos del SNAID. Era muy preocupante el tema de la identidad cultural, y comenzamos a observar la realidad indígena en contexto urbano, y no había nada. Comenzamos a hacer un estado del arte, qué hacía para esta población indígena en contextos urbanos, pues para los Pueblos Indígenas lo más importante es el territorio. Comencé a hacer todo mi trabajo de investigación con los *Embera Katío* y los *Embera Chamí* en el tema de fortalecimiento de la identidad. En el 2005, como estábamos en el grupo interinstitucional como UPN hubo una reunión aquí en la ONIC, del Distrito, y aquí conozco a Evelio Rodríguez, y el compañero Evelio me cuenta que tenían aquí lo de la Minga de desplazados, y nosotros en el distrito manejábamos población desplazada pues me interesó vincularme a ese proceso. (Entrevista a Gilma Román, delegada de la ONIC para el Auto 092, Bogotá, marzo de 2010)

En el 2005 Gilma es nombrada coordinadora educativa en la ONIC y entra a trabajar directamente en la minga de desplazados[24], en el área de derechos humanos y educación a través de un fuerte trabajo de incidencia política ante el Distrito para la generación de políticas distritales con enfoque diferencial.

[24] La minga de desplazados indígenas de la ONIC es un espacio de reunión y articulación de la acción colectiva de la población indígena en situación de desplazamiento en la ciudad de Bogotá, implementado por esta organización para incidir en los procesos de política pública a nivel distrital y nacional.

Como ella misma lo dice, su trabajo con las comunidades de base desplazadas en la ciudad de Bogotá le implicaba un activismo desde la perspectiva de los derechos humanos de la población indígena en situación de desplazamiento en contextos urbanos.

Gilma concentra en sí misma múltiples funciones y responsabilidades de la política de relacionamiento de la ONIC con actores gubernamentales, ONG de derechos humanos y ONG de organizaciones de población desplazada por la violencia y de mujeres. Es importante resaltar también que la lideresa en mi concepto poseía una fuerte "legitimidad tradicional",[25] para retomar los términos de Stephanie Guyon (2009: 286). Este tipo de legitimidad no es suficiente en sí misma para acceder a las responsabilidades de decisión en la organización. Gilma posee, igualmente, recursos escolares y sociales que le han permitido constituirse en la representante de la ONIC en procesos de negociación relacionados con el incumplimiento del Gobierno colombiano con la población indígena en situación de desplazamiento.

Lo anterior le permitió, así mismo, posicionarse en la Consejería de Derechos Humanos de la ONIC y hacer parte al mismo tiempo del proceso de mujeres indígenas. De esta forma, como lo afirma Stephanie Guyon, poseer capitales escolares y el ejercicio de una profesión parecen determinar el acceso al ejercicio de poder en el movimiento indígena (Guyon, 2009: 277).

El *expertise* profesional de esta lideresa se centraba principalmente en derechos humanos, desplazamiento forzado por la violencia y educación intercultural. Desde el proceso ante la Corte Gilma se vinculó al seguimiento del Auto 092. En ese escenario posicionó una perspectiva indígena y autónoma en relación con el movimiento de mujeres.

> La dificultad comienza en Junio de 2008, cuando pedimos una Audiencia a la Corte y nos la dio. Yo fui como delegada desde la ONIC, y presentamos unos lineamientos generales para todas las mujeres cobijadas por el Auto, porque nadie le estaba metiendo la ficha. Trabajé un año sola, y no pensé que el resultado iba a ser tan grande, la Corte le ordena al Estado que se siente con la ONIC, para concertar y acoger lo que las mujeres presentaron.

[25] La pertenencia de su familia al Crima dota a la lideresa de una cierta autoridad frente a otros líderes.

> Nosotras hemos querido construir un programa que responda a la realidad del movimiento indígena y de las mujeres indígenas para el Auto 092, articulada al 004. En las discusiones hemos reflexionado sobre cuáles son las necesidades de las mujeres indígenas para que ese plan de salvaguarda sea realmente, un plan de salvaguarda étnica. En algunas regiones ha habido mucha resistencia, pues se piensa que resolviendo el problema del movimiento indígena se resuelve el problema de las mujeres indígenas, pero no necesariamente. En la coyuntura actual, nosotras las mujeres tenemos problemas que nos afectan sólo a nosotras, aunque hacemos parte de una colectividad.
>
> Hay un eje transversal a todo esto, que es lo de política pública diferencial para mujeres y ancianas, queremos llegar a través del Auto 092 a la elaboración de una política pública con enfoque diferencial. Por eso no lo queremos hacer a la carrera, construyendo con unas pocas mujeres. Sino que se trata de un trabajo con las mujeres indígenas, y una reflexión sobre cómo de acuerdo a la situación geográfica, a la visión cotidiana, se pueden ubicar las necesidades reales de las mujeres indígenas. El Auto también nos ha permitido afianzar y fortalecer las iniciativas organizativas donde ya las hay, e iniciarlas donde no, siempre muy articuladas con el movimiento indígena. (Entrevista a Gilma Román, Bogotá, 23 de febrero de 2010)

Así, la causa de "mujeres indígenas" siendo específica, se inserta en la causa indígena "en general". En este sentido, se beneficia y/o perjudica de las oportunidades y restricciones políticas del movimiento indígena y es movilizada paralelamente en el universo de las organizaciones de mujeres. En el marco del proceso de cabildeo "múltiple" ante la Corte Constitucional, Gilma está en permanente interacción con las organizaciones de desplazados de base. En enero de 2009 las organizaciones indígenas (ONIC, OPIAC, CIT y AICO) comienzan a hacer un trabajo conjunto para convocar la primera Asamblea de Mujeres en el Distrito, con la participación de mujeres indígenas de distintas regiones, desplazadas y autoridades indígenas. Este proceso, liderado por la ONIC, dio un giro inesperado cuando las mujeres congregadas en asamblea les entregan directamente el poder de representación política ante las organizaciones indígenas y el Gobierno colombiano, trascendiendo de alguna manera la lógica puramente organizativa.

> Durante este proceso partimos del principio de unidad. Teníamos que arrasar las estructuras organizativas. Íbamos a abordar el tema desde la problemática real de las mujeres, independientemente de si hacían o no parte de las cuatro organizaciones indígenas nacionales, pues había mujeres desplazadas que no hacían parte de ninguna organización, y ellas también debían entrar en este proceso. Nos unimos mujeres de la OPIAC, la ONIC, AICO y la CIT, y formamos un equipo nacional, y una propuesta unificada desde la concepción indígena. (Entrevista a Gilma Román, Bogotá, 23 de febrero de 2010)

Como lo afirma la lideresa, una de las especificidades del proceso de mujeres es el establecimiento de este "principio de unidad", suscrito directamente por las delegadas y las bases. Lo anterior muestra que si bien el proceso de mujeres pertenece y hace parte del movimiento, son los acuerdos entre mujeres los que lo fundamentan, antes que las estructuras organizativas. El proceso de mujeres posee una autonomía relativa, en cuanto a suscribirse más allá de las estructuras organizativas de la ONIC. Por ello, puede incluir mujeres indígenas víctimas del conflicto que no hagan parte de las organizaciones. Retomando los términos de Sally Merry, estas mujeres se vuelven representantes directas del proceso de mujeres y, de manera concreta, Gilma Román es encargada de traducir las demandas de la Asamblea Distrital de Mujeres "hacia dentro" del movimiento indígena y "hacia fuera" (Merry, 2006: 199).

Su trabajo ante la Corte busca, desde la perspectiva de los derechos humanos, construir una propuesta económica, política y metodológica que recoja los lineamientos del programa de mujer indígena víctima del conflicto armado.

Por ello plasma en los discursos de la Consejería durante ese período un enfoque de derechos humanos articulado con el "principio de unidad". Sin embargo, en varios documentos de la Consejería aparece la denuncia de la discriminación negativa existente frente a las mujeres indígenas. De esta manera, pone en cuestión las estructuras organizativas respecto al tema de mujeres indígenas víctimas "no organizadas", privilegiando el "mandato directo de las mujeres".

> Si bien la Ley de Origen establece la armonía entre mujer y hombre, la realidad es otra cosa. La Ley de Origen dice que la mujer es el timón, la columna vertebral, la tomadora, la que da vida, la palabra dulce, la que con sus manos hace la obra, es la que lleva toda la educación. Pero la realidad

> es otra, existe la discriminación de las mujeres indígenas. Como mujeres nos ha tocado luchar mucho el tema de la participación. En el caso de la Amazonía, la participación de mujeres es muy nueva. Pero siempre se ve que la participación de los hombres es más fuerte, porque uno con los hijos y otros factores, se ve limitado, no es lo mismo que los hombres, es más difícil. Por eso el programa que presentamos al Gobierno, queremos que acoja la realidad de la mujer como tal. (Entrevista a Gilma Román, Bogotá, 23 de febrero de 2010)

Este discurso recupera también el papel de la mujer indígena, lo revitaliza y lo actualiza en escenarios complejos como el colombiano. De acuerdo con Sally Merry, podemos afirmar que esta lideresa contribuye a construir una identidad jurídica de las mujeres indígenas, rescribiendo la identidad tradicional indígena a partir de nuevas líricas sobre la injusticia y con base en el género (Merry, 2006: 199). De igual manera, puesto que retoma principalmente el discurso de derechos humanos y específicamente el de la defensa de los derechos humanos de la población indígena desplazada por la violencia, una de las problemáticas fundamentales que emerge en este período de la Consejería es el tema de la inclusión social de la población indígena en contextos urbanos y el diseño de políticas públicas diferenciadas.

Las mujeres indígenas como botín de guerra

Viviana Suárez,[26] una mujer muisca muy joven, se encargaba de la documentación de casos de "violencia sexual" y del trabajo con jóvenes. Durante nuestras conversaciones la joven adoptó una postura muy comprometida respecto al proceso de las mujeres indígenas y el papel privilegiado como "reproductora de la cultura". Sin embargo, su experiencia como activista en derechos humanos la impulsará a trabajar en el empoderamiento desde una perspectiva de derechos humanos, paradójicamente muy cercana al discurso de las organizaciones de mujeres, enmarcado en el proceso del Auto 092.

[26] Indígena muisca, aproximadamente 23 años. Encargada en el área de Mujer, Familia y Generación de varios ejes de acción entre los cuales se destacan el Auto 092 y el trabajo con jóvenes indígenas. Inició su trabajo en la ONIC desde el área jurídica, en el proyecto de jurisdicción especial indígena hace aproximadamente cuatro años.

En todo este proceso y en todas las cosas que la Consejería hace llegamos al Auto. El Auto busca responder a las afectaciones del desplazamiento en las mujeres, el mayor porcentaje de desplazados son mujeres, niños y niñas. A las mujeres les asesinan los esposos y ellas tienen que asumir roles que no les corresponden y eso es gravísimo. Cuando uno vive en una comunidad, uno sabe cual es el rol que desempeña el hombre y cuál el de la mujer, porque la Ley de Origen ya lo ha dicho, y si eso no es así, es como un atentado contra la misma Ley de Origen. Y todo esto ha sido causa del conflicto armado y del desplazamiento. Tener que llegar las mujeres a mendigar, cuando han vivido en la selva o en la llanura, llegan a una ciudad llena de carros, de edificios, sin saber cómo funciona, eso es muy complicado para las mujeres. Muchas han tenido que poner al servicio de otros sus cuerpos para poder alimentar a sus hijos, esta es la realidad del servicio sexual. Son muchas las cosas que tienen que hacer las mujeres que las degradan, las deshonran y nace por el abandono estatal, porque no hay una solución al conflicto, no se hace nada por los territorios indígenas. Lo que se hace, se hace entre comillas para la ciudad, y el resto del país en el abandono y en ese abandono estatal los niños mueren de hambre. La desnutrición, los niños enfermos, con hambre y a ese niño le da una fiebre y se muere en el camino, pues el médico está a tres horas de lancha, porque no hubo quien lo atendiera. (Entrevista a Viviana Suárez, Bogotá, marzo de 2010)



Viviana Suárez (derecha), representante de la ONIC en el Foro del Buen Vivir.

Fuente: http://www.onic.org.co/cons_mujer.shtml

Durante su trayectoria en la ONIC había estado encargada de temas de jurisdicción especial y de los jóvenes indígenas. Desde hacía dos años y medio hacía parte de la Consejería de Mujer. En su discurso la activista retoma el tema de la "triple discriminación", utilizado en contextos muy diversos.[27]

La Consejería había logrado, según Viviana, importantes avances con la in-

[27] Por ejemplo, antes y durante los primeros años de la revolución cubana, la Federación de Mujeres Cubanas buscaba eliminar todo tipo de discriminación y de desigualdad. En ese contexto las mujeres hablaban de "triple discriminación" por la raza, la clase y el género.

clusión en las organizaciones indígenas regionales del área de mujer, desde una perspectiva "propia" (indígena), la cual busca integrar y articular la reivindicación del derecho a la igualdad de las mujeres con el derecho a la diversidad étnica y cultural, defendiendo los derechos de las mujeres indígenas desde otros discursos diferentes al de la crítica del "sistema patriarcal". Su discurso me permitía retomar a Sally Merry cuando describía "nuevas percepciones del problema de la discriminación de género" (Merry, 2006: 201).

> Yo personalmente como Viviana, no soy amiga, yo soy muy radical en ese tema, porque las organizaciones feministas han hecho mucho daño en las bases, se han guiado por otro lado y han generado fracturas. Al punto que las mujeres se van de la estructura organizativa y crean una organización de mujeres y eso es grave. Hay mujeres indígenas feministas, en Colombia han llegado muchas organizaciones feministas a las regiones y hay mujeres indígenas feministas pero yo creo que uno no debe alejarse de su cultura. (Entrevista a Viviana Suárez, Bogotá, marzo de 2010)

Retomando los términos de Sabine Mosson, el discurso de Viviana es el resultado y ejemplifica las fuertes divergencias que acompañan la evolución del feminismo en América Latina. En su gran mayoría, como en el caso de Viviana, las mujeres indígenas "no se nombran como feministas, sino que interpretan más bien los derechos de las mujeres desde la base de sus culturas indígenas y de un principio de fidelidad con los hombres de su pueblo [...] su relación con el feminismo es por lo general indirecto, desconfiado, a veces conflictivo (Mosson, 2009: 313). En mi conversación con Viviana, esta retomó el caso controversial de la ablación de clítoris entre los Embera Chamí de Risaralda para ilustrar el conflicto y las tensiones entre organizaciones indígenas y organizaciones de mujeres.

> A raíz de los casos de ablación en Risaralda, llega una organización dizque en defensa de las mujeres indígenas, y llegaron fue a hablar mal de las mujeres indígenas y de los indígenas, denunciaron el caso de la ablación y de cómo las mujeres iban a la cárcel a que se les hiciera esa práctica […] y entonces formaron un problema, no es algo de aplaudir, y a raíz de esto Unifem, todo el sistema de Naciones comienza una investigación con el Pueblo *Embera* en Risaralda para que las mujeres conozcan sus derechos. (Entrevista a Viviana Suárez, Bogotá, marzo de 2010)

La joven adoptó una posición culturalista en relación con el tema de la ablación, ya que afirmaba que se trataba de un "tema interno" que debía ser tratado autónomamente por las organizaciones indígenas. Como lo afirma Sally Merry, la idea de defensa de los derechos humanos de las mujeres indígenas ofrece a la Consejería una herramienta para desnaturalizar la idea de la violencia basada en el género (al interior de las comunidades) y poner en cuestión la "violencia sexual" como una consecuencia inevitable del conflicto armado. Así, el registro discursivo de los derechos humanos de las mujeres indígenas, exige y permite pensar de manera diferente las relaciones de poder y de desigualdad al interior de las sociedades indígenas (Merry, 180). Como lo afirma, esta autora tras sus análisis sobre los grupos de base, los marcos jurídicos no desplazan otros marcos de acción (como el cultural propio del movimiento indígena), sino que permite una apertura, una nueva dimensión de acción para que los individuos piensen los problemas. En este sentido, la Consejería construyo durante este período, un discurso complejo que les permitió, enfrentar las críticas del feminismo, afirmando que las prácticas de violencia basada en el género son el producto de la aculturación y la transgresión del derecho indígena.

Sin embargo, el caso de la ablación de clítoris se erige como un "caso límite", dado que es producto justamente de una práctica cultural. Ante la complejidad y la imposibilidad de caracterizar esta práctica "cultural" como "externa", la Consejería se apropia de esta causa "indefendible", opta por privilegiar su solidaridad étnica e introduce la retórica de la "autonomía indígena", afirmando que este proceso es exclusivo del fuero indígena. Así, logra salirse de la encrucijada sin poner en cuestión a las autoridades del pueblo Embera. Viviana termina desplazando la discusión a través de una crítica de las feministas (indígenas y no indígenas), develando cómo tras esta crítica a la práctica cultural, hay una crítica a Los Pueblos Indígenas y una estigmatización como pueblos "bárbaros". En este sentido, si la joven admite la crítica a la ablación, a pesar de que no esté de acuerdo con ella, admite también la crítica general al movimiento indígena. En este sentido, así ella no esté a favor de la práctica en sí misma, está en contra de los "que dan lecciones y critican desde afuera sin elementos".

La postura de la joven representa una de las tendencias críticas y radicales respecto al feminismo (incluyendo las feministas indígenas). Según ella, hay dirigentes indígenas feministas que ponen en primer lugar los derechos de las mujeres indígenas por sobre el derecho a la diversidad étnica y cultural. Para otras, el zócalo sigue siendo la defensa del derecho a la reproducción étnica. En

este sentido, a pesar de que las mujeres indígenas aparecen como un colectivo homogéneo, es importante recordar que existen "múltiples y adyacentes marcos de acción" (Merry, 2006: 194).

Un año después…

Uno tiene que estudiar, nadie se lo va a quitar de la cabeza.
La plata se acaba, las vacas se mueren.
Lo que se aprende no se acaba. Ustedes brutos no son,
no son caballos, no son marranos.

(abuela inga, Juana)

Un año después de finalizar la investigación empírica retomé contacto con la Consejería. A pesar de que muchos de sus discursos pervivían y se habían consolidado, el equipo de trabajo había cambiado totalmente. Durante el primer semestre de 2012, la abogada kankuama Ana Manuela Ochoa ocupaba un lugar central. La Consejería contaba también con el apoyo de la trabajadora social Remedios Uriana (pasante wayúu), la antropóloga no indígena Raquel González y la trabajadora social Camila Sabogal. Como asesora en género, el equipo contaba con el apoyo de la investigadora Janeth Lozano. Todo este equipo trabaja bajo la coordinación de la consejera Dora Tavera. Igualmente, el trabajo del Consejo Nacional de Mujeres había adquirido una gran importancia. En el marco de un taller de la ONIC sobre diplomacia indígena (abril de 2012), tuve la posibilidad de encontrarme con Janeth Alexis Carlosama Jacamanijoy.[28]

Durante nuestro primer encuentro estuvimos discutiendo sobre la complejidad del proceso de las mujeres indígenas, pues efectivamente hay violaciones que cuando se está analizando la violación al colectivo, se invisibilizan, como es el caso de la violación de los derechos de las mujeres y de las niñas. Igualmente, hablamos de usos y costumbres de las mujeres indígenas, por ejemplo, con relación a la dieta después del parto (40 días). Para las abuelas ingas, no se

[28] Indígena inga, 32 años. Originaria del valle de Sibundoy. Hija de una madre docente. Criada por su abuela y su abuelo quien iba a trabajar a Venezuela y volvía por períodos. Sus abuelos perdieron muchas de sus tierras en el marco de la Misión Capuchina. Inicia sus estudios en Biología en la Universidad de Antioquia y posteriormente se traslada al programa de Derecho, del cual se gradúa. Militante muy activa del Cabildo Chibcarwik en Medellín. Fue también miembro del Consejo de Juventud en Medellín. En este contexto empezó el trabajo con la población indígena en Medellín. Paralelamente, fue miembro del Semillero de Investigación de Estudiantes Indígenas de la Universidad de Antioquia, liderado por Zaida Sierra.

debe salir, estar en total reposo, tomar caldito de gallina, sin grasa, no comer ají, etc. Para Janeth, tal vez uno de los temas más complicados de tratar es el de la planificación. Janeth me explicaba que la planificación no es sólo tomarse unas pastillas, la planificación es un todo, es planear unas buenas condiciones para que nazca el bebé, es estar preparada como mujer. Igualmente, existen métodos de planificación propios con plantas. Sin embargo, por otro lado, aparecen casos complejos que generan tensiones y conflictos internos: por ejemplo, cuando una niña indígena de 12 años ya está teniendo niños, etc. Janeth me hablaba durante nuestra conversación de un ir y venir entre la visión con enfoque de derechos y la visión propia, y se preguntaba cómo encontrar un equilibrio. A pesar de la complejidad del trabajo, es claro para Janeth que la "cultura no puede violar ningún derecho".

> Durante el proceso del Auto 092, he tenido que ver cosas muy duras. Una mujer de 32 años con una cara como de 50 años, con 9 hijos, un niño de brazos, y el marido que la había dejado. Otra con un niño de 15 días y abandonada también. Tanto atropello…. (Entrevista a Janeth Jacamanijoy, abril de 2012)

Durante las largas discusiones con Janeth, las áreas de trabajo de la Consejería no habían cambiado mucho, pero se ha consolidado el equipo alrededor de aproximadamente 10 proyectos: 1) incidencia indígena en política pública; 2) diagnóstico y documentación de casos de violencia basada en género (entre ellas la violencia sexual); 3) el trabajo de formación con mujeres, familias, jóvenes, niños y mayores; 4) la organización del Congreso Nacional de Mujeres Indígenas en agosto de 2012. Sin embargo, estos procesos y repertorios han sido utilizados durante los últimos años en puntos de la agenda nacional indígena: el Plan Nacional de Desarrollo y su consulta previa con las organizaciones indígena y la elaboración de la Ley de Víctimas.

El trabajo de la Consejería ha apuntado a que se reconozca a la mujer indígena como un sujeto de especial protección y reparación, por lo que las medidas deben ser diferenciales. También se logró incluir un "protocolo especial" para atender los casos de "violencia sexual" contra mujeres indígenas.

El proceso más fuerte de la Consejería es en este momento es la constitución y consolidación del Consejo Nacional de Mujeres Indígenas, el cual constituye un escenario político y de *incidencia indígena de mujeres,* con representación de

dos mujeres por cada una de las cinco macrorregionales indígenas. El organismo cuenta con la participación de 10 mujeres.

Sin embargo, me pareció extraño oír que uno de los ejes nuevos es el de "derechos sexuales y reproductivos". Es decir, pareciera que en términos discursivos la Consejería se acerca cada vez más a los discursos feministas, pero en sus prácticas de acción colectiva se mueve en espacios nacionales e internacionales propios, generándose una suerte de autonomización de la "causa de las mujeres indígenas" del subcampo de los derechos de las mujeres.

A manera de conclusión

Esta exploración y reconstrucción de las voces de diferentes mujeres me permitió analizar distintos niveles de impacto y refracción de las agendas de organizaciones muy heterogéneas que interaccionan (o no) entre sí en un mismo universo. En un primer nivel, encontré las experiencias del *feminismo autónomo,* el cual desde la contracultura genera interesantes reflexiones y acciones con mujeres, potenciando la cultura popular. En una segunda parte, me centré en describir y analizar un feminismo de corte liberal. Esta propuesta se centra en el relacionamiento con las instituciones y el uso del derecho como herramienta fundamental. Posteriormente, busqué profundizar en el caso de las mujeres indígenas, a través del proceso organizativo de la ONIC. Finalmente, como cerrando el círculo analítico, finalicé el artículo a través de la introducción de un proceso autónomo de mujeres indígenas: el Consejo Nacional de Mujeres Indígenas.

Los casos estudiados me permitieron ver cómo algunas de estas actrices originarias del *feminismo autónomo* y del proceso del Consejo de Mujeres Indígenas comparten nociones similares como la "autonomía". Sin embargo, paradójicamente dicha noción elaborada desde propuestas culturales bebe por un lado del anarquismo, y por el otro lado, de las culturas originarias.

En otro sentido, las organizaciones feministas, a pesar de trabajar para la defensa de las mujeres en general, generan un impacto en la agenda y en los discursos de las mujeres indígenas de los procesos organizativos. Estas últimas establecen límites y "derechos de entrada" del discurso feminista en sus organizaciones. Así, existe un sustrato organizacional atravesado por interacciones muy complejas. Las distintas organizaciones sociales que convergen alrededor de la defensa de los derechos de las mujeres, entran en una doble dinámica que combina procesos de internalización de la acción contenciosa y refracción de marcos de acción antagónicos (Tarrow, 2005).

Retomando los términos de Rajagopal, pienso que las mujeres indígenas y las autónomas hacen un aporte muy importante al movimiento de mujeres en Colombia, en la medida en que la mayoría de estas organizaciones se han interesado principalmente por la política de derechos, concentrando la mayoría de sus acciones en torno a los cambios políticos y legislativos, y han asumido una "línea dura" hacia las cuestiones culturales, tratándolas en algunos casos como un "límite" a la retórica universal de los derechos de las mujeres (Rajagopal, 2005: 323). Por el contrario, las organizaciones indígenas a través de sus consejerías de mujer, proponen una articulación muy interesante entre la agenda indígena, la agenda de derechos humanos y algunas temáticas de la agenda de mujeres. Este discurso permite visibilizar muchas de las limitaciones del Derecho internacional de los derechos humanos y del Derecho nacional para el tratamiento de temas como el desplazamiento forzado y su afectación específica para las mujeres indígenas.

El análisis de las interacciones entre las distintas organizaciones cristaliza un reto tanto para el movimiento indígena, en cabeza de las mujeres indígenas, como para las organizaciones feministas y para las autónomas, ante la exigencia de un diálogo transcultural sobre los derechos humanos de las mujeres.

Así, como lo afirma Della Porta (2005), el activismo transnacional promueve la movilización de múltiples identidades y su intersección. Por ello, reducir la "identidad de las mujeres indígenas" a la idea de "complementariedad" entre hombre y mujer, es bastante simplista. A pesar de que el principio de complementariedad existe y está presente en los discursos de estas mujeres, su utilización no puede reducirse a una creencia ciega. Es importante resaltar que existe una gran distancia entre los distintos discursos utilizados y las prácticas militantes, las cuales constituyen prácticas de frontera, de intersección entre universos distintos, que permiten reflexionar y hacen colapsar las identidades "universales" de "mujeres" y de "indígenas" (Masson, 2009: 313).

El descubrir la eclosión de la categoría de "mujer" a través de encuentros con mujeres tan diversas, del feminismo liberal, del feminismo autónomo, del proceso de mujeres indígenas, me permitió enriquecer mi perspectiva reducida de la acción política de las mujeres en Colombia. Ante la falta de estudios y la escasa visibilización de los dos últimos tipos de procesos, que confluyen en la idea de "autonomía", "autogestión" y que están atravesados visceralmente por la cultura, me pregunto: ¿Será posible que se aúnen esfuerzos en esta vía?

Esta mañana cuando escribía las últimas líneas de este texto, Karol del Colectivo Mujeres en Resistencia me contaba cómo después del viaje que hicieron

al Putumayo, específicamente a una hora de Mocoa, a la Casa de la Amazonía en diciembre de 2011, quedaron "desparchadas". Yo le pregunté por qué. Fue entonces cuando me contó una maravillosa experiencia con las mujeres indígenas:

> Fue con las Kamza. Es un lugar muy lindo. Están haciendo una cosa increíble, un intercambio de saberes entre mujeres que trabajan la medicina tradicional y médicas que llegan por ejemplo con Médicos sin Fronteras. Es impresionante porque el salón de reunión es un útero. Es un lugar muy tranquilo, estas mujeres son muy bonitas. Es un espacio para mujeres. Arquitectónicamente se trata de un lugar creado para las mujeres. También hicimos un programa de radio con ellas, y participó una mujer Kamza (Karol, Colectivo Mujeres en Resistencia, mayo 10 de 2012, Bogotá)

Bibliografía

Teoría de la acción colectiva

Della Porta, Donatella (2005), "Multiple Belongings, Tolerant Identities, and the Construction of "Another Politics": Between the European Social Forum and the Local Social Flora", en: D. della Porta y S. Tarrow, *Transnational Protest and Global Activism,* Lanham, MD, Rowman and Littlefield.

Keck, Margaret y Sikkink, Kathryn (1998), *Transnational Advocacy Networks,* en: David S. Meyer y Sidney Tarrow (eds.), *The Social Movement Society: Contentious Politics for a New Century*, Lanham, Rowman & Littlefeld.

Lorde, Audre (1993), "Du Kannst nicht das Haus des Herren mit dem Handwerkzeud des herren abreissen", en: Audre Lorde y Adrienne Rich, *Macht und Sinnlichkeit* (pp. 199-212), Berlín, Ausgewhiilte Texte,

Merry, Sally (2006), *Human Rights and Gender Violence. Translating International Law into Local Justice,* Chicago, University of Chicago Press.

Smith, Jackie; Chatfield, Charles y Pagnucco, Ron (1997), *Transnational Social Movements and Global Politics: Solidarity beyond the State*, New York, Syracuse University Press.

Tarrow, Sidney (1998), *El poder en movimiento. Los movimientos sociales, la acción colectiva y la política,* Madrid, Alianza.

Estudios feministas

Butler, Judith (2007), *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad,* Barcelona, Paidós.

Gargallo, Fransceca (2011), *El feminismo autónomo de las mujeres de los pueblos de Abya Yala*, consultado en http://francescagargallo.wordpress.com/ensayos/feminismo/no-occidental/el-feminismo-autonomo-de-las-mujeres-de-los-pueblos-de-abya-yala/

Gargallo, Franscesca (2008), "Feminismos no académico, feminismos no estudiados. El 'inconcebible' feminismo de las mujeres de los pueblos originarios", Conferencia para el II Coloquio de Filosofía Nuestroamericana. "La modernidad pluritórica de América Latina, organizado por la Academia de Filosofía e Historia de las Ideas, Universidad Autónoma de la Ciudad de México y la Sociedad de Estudios Culturales Nuestra América (SECNA), realizado en la Casa de la Cultura Talavera, Centro Histórico, Ciudad de México, 7 de noviembre de 2008.

Proyecto Colectivo. Viejos y nuevos espacios de poder: mujeres indígenas, organización colectiva y resistencia cotidiana, equipo de Investigación: Patricia Artía (Ciesas), Beatriz Canabal (AM-Xochimilco), Ixkic Duarte (Ciesas), Morna Mac Leod (CELA-UNAM), Susana Mejía (Uam-Xochimilco), Lina Rosa Palomo (CELA-UNAM), Silvia Soriano (CELA-UNAM), Violeta Zylberberg (Ciesas-ENAH), asistentes técnicas: Sandra Cañas y Adriana Terven, coordinadora: Aída Hernández (Ciesas), corresponsable: Margara Millán (CELA-UNAM), consultado en http://www.ciesas.edu.mx/proyectos/pagina/t/proyectocolectivo.pdf

Documentos de organizaciones sociales

Colectivo Mujeres Creando (2005), *La virgen de los deseos,* Buenos Aires, Tinta Limón Ediciones, Colección Pensar en Movimiento.

Humanas, Colombia. Centro Regional de Derechos Humanos y Justicia de Género (2009), *Guía para llevar casos de violencia sexual. Propuestas de argumentación para enjuiciar crímenes de violencia sexual cometidos en el marco del conflicto armado colombiano*, Bogotá, Antropós.

Los diez principios de la Ley Revolucionaria, mujeres zapatistas, consultado en http://www.mujereszapatistas.com/ley-revolucionaria.html

Otros

Mendoza, Mario (2007), *Los hombres invisibles*, Bogotá, Seix Barral.

Entrevistas

María Eugenia Sánchez, activista, Casa de la Mujer, mayo de 2010, Bogotá.

July Calderón, exinvestigadora Sisma Mujer, mayo de 2012, Bogotá.

Luz Piedad Caicedo y su equipo de trabajo, Corporación Humanas, septiembre de 2009, Bogotá.

Dora Tavera, Consejera de Mujer, Familia y Generación, ONIC, marzo de 2010, Bogotá.

Viviana Suárez, Consejería de Mujer, Familia y Generación, ONIC, marzo de 2010, Bogotá.

Gilma Román, Consejería de Mujer, Familia y Generación, ONIC, marzo de 2010, Bogotá.

Karol, Colectivo Mujeres por la Resistencia, mayo de 2012, Bogotá.

Janeth Jacamanijoy, Consejo Nacional de Mujeres Indígenas, mayo de 2012, Bogotá.

Concluyendo

Esto es hacer investigación, quitar el polvo acumulado sobre tantas cosas, raspar los palimpsestos, tener ideas

Michel Foucault

Hemos querido, como fruto de nuestro trabajo colectivo, proponer una forma de concluir este libro un poco distinta. Más que concluir, buscamos resaltar, tender puentes entre las distintas partes de este texto con la firme intención de darle continuidad en siguientes publicaciones. Nuestro objetivo inicial ha consistido en comprender, tejiendo, desbaratando y desenmarañando las enredadas puntadas de las identidades múltiples de actores sociales que están a la cabeza de las grandes acciones colectivas transnacionales. Para ello, hemos decidido escribir esta conclusión a varias manos. Pero esta vez, no haciendo conclusiones unilaterales en las que el autor concluye, sino que dialoga. Hemos querido releer intencionalmente con una mirada externa los trabajos de nuestros colegas para concluir por ellos. Así procederemos a presentar nuestras conclusiones cruzadas. La complejidad de nuestros objetos de estudio nos anima a pensar que se trata de identidades abiertas, en continua reinvención y configurando apuestas, discursos, repertorios y acciones diversas para su visibilización y/o emancipación. Animarnos a cerrar nuestros estudios sería, precisamente, ir en contravía de lo anterior. Por ello, creemos que el análisis cruzado de nuestro trabajo puede ser una manera de dejar abiertas preguntas e ir formulando dudas para lo que viene.

Racismo, hábito y lenguaje

A Manuel Saturio Valencia, dirigente popular chocoano del siglo XIX quien denunció la discriminación racial, y cuya muerte y vida fueron estampadas en la historia latinoamericana como el primer negro en convertirse en juez de la República, y el último fusilado en Colombia, inculpado injustamente de haber incendiado la calle primera de Quibdó, pero cuyo verdadero crimen consistió

en haber enamorado a una hermosa rubia de la alta sociedad quibdoseña, es atribuido el siguiente poema:



> A yo que soy inorante me precisa preguntá si el coló blanco es virtú pa yo mandame blanquiá Pregunto al hombre leal porque saber me precisa si el negro no se bautiza en la pila bautismal. Si hay otro má principal má patrás o má palante má bonita o má brillante donde bautizan al blanco, me darán un punto franco a yo que soy inorante De un hombre y una mujer todos somos descendientes por qué al negro solamente con desprecio lo han de ver. La misma sangre ha de ser aunque al negro….. singular! siempre lo han de colocar en un lugar separao. Si el negro no es bautizao me precisa preguntá Negro fue San Benedito negras fueron sus pinturas. En la Sagrada Escritura letras blancas yo no he visto. Negros los clavos de Cristo que murió en la Santa Crú. ¿Será que bajó Jesú por el blanco a padecé? Sólo así podré saber si el color blanco es virtú. Cuando tengamos que da a mi Dios estrecha cuenta cómo el negro va a pagá por el blanco las ofensa si el negro no se lincuentra un delito que culpá. Me dirán si esto es verdá que el blanco no tiene pena o si es que el no se condena pa yo mandame blanquiá. (Leal, 2007)

Así, el 2 de marzo de 2007 fue conmemorado el centenario de su fusilamiento, evento oficializado por medio de la Ley 1042 de 2006, la cual también decretó la construcción de un parque y la erección de una estatua de cobre en su nombre, la adquisición de dos biografías completas de Saturio para ser distribuidas por el Gobierno a todas las bibliotecas de los municipios con población afrocolombiana significativa y la realización de un cortometraje sobre su vida. Esta labor, si bien revela un deseo por reivindicar la identidad negra en Colombia, a modo de corrección política, desconoce el racismo que aún después de 100 años de la muerte de Saturio sigue afectando a la población afrocolombiana.

De acuerdo con esto, el primer capítulo de este libro es presentado por Pedro Rojas, a partir de un estudio bastante ilustrativo y con un original estilo sobre los discursos racistas en Colombia y cómo estos se han establecido y automatizado en la población colombiana, dificultando la posibilidad de su identificación y

convirtiendo así el racismo en una costumbre, o en un hábito de pensamiento predominante. Este trabajo titulado "Del 'Colombian dream' a la 'Barbie negra': lenguaje, racismo, y hábito", ofrece un importante recorrido desde la esclavitud en la Conquista y en la Colonia, la representación del ciudadano en la formación de la República, hasta el reconocimiento del pluralismo del Estado por medio del multiculturalismo, aportando así un substancial material a los estudios de raza y del racismo en Colombia, a través de la utilización de las categorías aportadas por los estudios culturales, los estudios subalternos y el análisis de discurso, entre otros.

En este sentido el texto nos permite observar, cómo a partir de una reconstrucción histórica sobre los momentos en los cuales se crearon y reprodujeron los estereotipos que identifican a las personas de color negro, se revela la formación de un discurso fundacional excluyente. Este discurso se sienta en las bases de la funcionalidad que representan desde la Colonia los africanos que son introducidos al sistema como soporte de la economía que empezaba a estructurarse. A esto, según Quijano, se le denomina "clasificación societal universal del capitalismo mundial" (2010), y sus orígenes se ven hoy en día reflejados en el Estado a través del discurso multiculturalista, que a pesar de ofrecer la inclusión e igualdad jurídica de las poblaciones minoritarias, por lo menos a partir de un esencialismo étnico –o "molde" indigenista que no repara directamente a la población afro respecto a las consecuencias de la esclavitud– sigue funcionando a manera de "clasificación societal", pues subsana políticamente una cuestión que sigue dándose de manera estructural, la exclusión fundacional, y que aún funciona bajo el interés último de incluir al individuo, pero dentro del marco de un sistema económico que domina el universo capitalista. Esto se puede observar, entre otros fenómenos, en la violencia generada sobre las poblaciones afrocolombianas por parte de diversas empresas que administran grandes proyectos económicos, muchas veces en connivencia con el Estado.

Así, se introduce la necesidad de empezar a preguntarse la representación, la historia, la cultura y las identidades de lo afrocolombiano desde el interior de estas poblaciones, pues su estudio sigue dándose a partir del afán de la academia por hablar en nombre de los otros, ignorando su capacidad de definirse a ellos mismos. De ahí el interés del autor por estudiar las prácticas y los discursos de los líderes sociales y de las organizaciones que apuntan a la deconstrucción de los discursos hegemónicos sobre los cuales fue fundada una nación como la colombiana, tan radicalmente racista. Estos son los aportes del Movimiento Cimarrón y de los estudios "¿Cómo nos ven, cómo nos representan, Invisibilidad/

visibilidad de la afrocolombianidad en los materiales de la educación prescolar en Bogotá" y "Yo no me llamo negrito".

Una mirada a la incidencia indígena internacional

La primera vez que asistí a una reunión de Naciones Unidas quedé impactada por la intervención de un indígena africano en el Comité de Derechos Humanos. En los cinco minutos que el "sistema" le había otorgado a su organización, el activista intentaba afanosamente y con gran desesperación describir la situación crítica de derechos humanos de su comunidad. Mi compañero de viaje, Silvain Peltier del Colectivo CSIA-Nitassinan, con más de 30 años de trabajo internacional, un viejo zorro curtido en estos escenarios, expresó al respecto: "¡Pobre hombre, hace muchos años que no veía a nadie con tanta fe en el Sistema. ¡Debe ser la primera vez que viene!" (Ángela Santamaría, Diario de campo, Ginebra, 2003).

Sin embargo, después de varios años de trabajo sobre las cuestiones indígenas en distintos ámbitos de acción, sigo creyendo que la participación en estos espacios es importante para cortocircuitar el escenario nacional. Retomando la metáfora del "efecto *boomerang*" de Keck y Sikkin, las acciones de incidencia abren "estructuras de oportunidad política" internacional. Así lo recuerda Mirna Cunningham, indígena Miskitu, nicaragüense, presidenta del Foro Permanente de las Cuestiones Indígenas en su discurso inaugural del año 2012:

> Me siento honrada al dirigirme a la 56ª sesión de la Comisión de la Condición Social y Jurídica de la Mujer, en nombre del Foro Permanente de las Naciones Unidas para las Cuestiones Indígenas. Me gustaría comenzar esta intervención, reconociendo el logro de los pueblos indígenas alrededor del mundo quienes han luchado fuertemente durante muchos años para abrir las puertas de las Naciones Unidas. Como ustedes saben, el Foro Permanente para las Cuestiones Indígenas es uno de sus logros; el Foro Permanente es un órgano consultivo del Consejo Económico y Social con el mandato de examinar las cuestiones indígenas dentro del mandato del Consejo relativas al desarrollo económico y social, la cultura, el medio ambiente, la educación, la salud y los derechos humanos […] En consecuencia, el Foro Permanente es la expresión global de la asociación entre mujeres y hombres indígenas, gobiernos, organizaciones intergubernamentales y organizaciones no gubernamentales.

En este sentido, el segundo capítulo de este libro lo escribe Mónica Acosta, a partir de un trabajo interdisciplinario entre análisis jurídico y la perspectiva de las Relaciones Internacionales. Este trabajo, titulado "Aproximación al estudio de redes transnacionales de defensa y prácticas de Derechos Humanos: análisis de la incidencia de la ONIC en la Organización de Naciones Unidas. El caso del desplazamiento forzado de los Pueblos Indígenas Embera" permite fortalecer los estudios interdisciplinarios sobre el Derecho Internacional de los Derechos Humanos de los Pueblos Indígenas. Las Relaciones Internacionales, como lo hemos vivido cotidianamente en distintos escenarios, no conciben todavía en el escenario colombiano las investigaciones sobre los Pueblos Indígenas como un tema legítimo de la disciplina. Los paradigmas prevalentes en las escuelas de Relaciones Internacionales en nuestro medio siguen apostándole y reproduciendo en sus investigaciones modelos teóricos estato-centrados en el marco de una gran hegemonía del paradigma liberal, o en el mejor de los casos, transnacionalista de las Relaciones Internacionales.

Este trabajo, bebiendo de la antropología de la globalización jurídica propuesta por Sally Merry y del análisis de redes y acción colectiva propuesto por Keck y Sikkink y por Tarrow, oxigena el panorama de los trabajos relacionados con los derechos de los Pueblos Indígenas en este campo de estudio. Igualmente, este trabajo es un aporte novedoso a los estudios jurídicos de los Pueblos Indígenas. Estos se han centrado de forma excesiva en temas relacionados con problemas locales o nacionales (como la jurisdicción especial indígena, la consulta previa, el tema de víctimas y territorio), sin tener en cuenta como lo afirman Dezalay y Garth que los debates "nacionales" obedecen a dinámicas de importación y exportación de tecnologías jurídicas. Para el caso indígena, los debates que tienen lugar en escenarios internacionales como las Naciones Unidas, es decir, los centros de producción jurídica universal, impactan y determinan en la mayoría de los casos los debates nacionales y locales (Dezalay y Garth: 2002).

Desde el punto de vista metodológico, este trabajo busca analizar las prácticas de los derechos humanos a través del análisis de la figura del *Relator Especial sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas* y la incidencia internacional de la Organización Nacional Indígena de Colombia (ONIC). Para ello, desarrolla una investigación etnográfica *multi-sites* en centros de pensamiento en los Estados Unidos, en el Foro Permanente para las Cuestiones Indígenas del Sistema de Naciones Unidas a nivel internacional. Sin embargo, el objetivo del trabajo es también contrastar estas grandes discusiones de una sofisticación jurídica pro-

gresista, con las realidades afrontadas por pueblos que no han tenido acceso a estos capitales jurídicos y políticos internacionales, por estar en una situación límite de supervivencia. Así, la autora se apoya en el caso del Pueblo Wounáan para mostrar, como lo diría Bourdieu, cómo los actores dominantes en el campo establecen fuertes "derechos de entrada" para el recurso al Derecho Internacional de los Derechos Humanos de los Pueblos Indígenas (Bourdieu, 1998).

Discurso, contexto y derechos

Yo no crucé la frontera, la frontera me cruzó.
Los Tigres del Norte

El 10 de abril de 1997 el subcomandante Marcos escribía "en las montañas del Sureste Mexicano", una carta dirigida a Emiliano Zapata "jefe máximo del EZLN" en el marco de la conmemoración número 78 de su asesinato. En la epístola, el sub le comentaba a Zapata: "Aquí estamos porque estos gobiernos siguen sin memoria para los indígenas y porque los ricos hacendados, con otros nombres, siguen despojando de su tierra a los campesinos" (subcomandante insurgente Marcos 2007: 9 y 10). La afirmación tiene mucho sentido, sin importar el lugar de América donde se pongan los pies. Pese a que diversos gobiernos y organizaciones populares en nuestra región han logrado articular las demandas de base con las políticas públicas y los temas de discusión en las agendas de las instituciones y los gobiernos, una foto más amplia nos permite ver que la realidad de los Pueblos Indígenas de las Américas tiene mucho que ver con la situación que vivió el general Zapata, o años atrás otros luchadores. El caso colombiano da cuenta de ello. Si bien en todos los capítulos de este libro hemos empleado la categoría de "la estructura de oportunidad política", el trabajo de campo y nuestras lecturas de las problemáticas que tratamos nos permiten ser un tanto críticos sobre la situación real, y su continuidad histórica, que pesa sobre las minorías colombianas. Para Walter Mignolo, las minorías son descritas como tal ya que "su capacidad de trabajo y producción es *menor* en el sistema capitalista" (Mignolo, 2011, cuaderno de campo de Pedro Rojas Oliveros), lo que quiere decir que los "gobiernos sin memoria" seguirán sumiendo en los sótanos de la historia a las minorías, mientras estas se presenten en contravía del sistema económico capitalista. El sub recuerda también que a lo largo de la historia, "los gobiernos hacen leyes para legitimar el robo de tierras [...] Y estas leyes fueron

hechas por los malos gobiernos [...], 'neoliberales' les llamamos nosotros, que manejan este país, el suyo y el nuestro, mi General, como si fuera una hacienda en decadencia, una gran finca que hay que poner en venta con toda la peonada" (subcomandante insurgente Marcos, 2007: 10).

La lucha constante del Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC) por la identidad y la autonomía ha tomado diversas formas, signos y repertorios que denotan un proceso colectivo o la influencia, directa o indirecta, del contexto político local y transnacional. Precisamente, la constante resignificación del discurso organizativo tiene en sí misma un halo de rebeldía. Desde hace tiempo, el discurso hegemónico, tanto epistémico como político-económico, nos ha vendido la idea de que en el mundo ya no necesitamos las ideologías y que el sustento de nuestro relacionamiento debe desarrollarse en torno al costo-beneficio, al libre albedrío del capital y su lógica supuestamente neutra. Esta tesis ha servido para poner un marco cuya función es la de contener las luchas individuales o colectivas. Por medio del multiculturalismo y del discurso de "todas las formas de vida" se ha hecho famosa la idea de que aquí todos tenemos lugar, siempre y cuando respetemos las reglas del juego (la democracia representativa, la economía de mercado, las dinámicas del Sistema Internacional, etc.). Siempre que una identidad es debatida y reinventada, vienen los barrotes esencialistas para tratar de contener el poder emancipatorio del debate y la resignificación. Una genealogía del discurso político del CRIC da cuenta de cómo los procesos colectivos tienen una lectura propia de la coyuntura (Foucault, Hall) y que la frontera que se traza desde la institucionalidad o desde los discursos académicos, esto es, el cerramiento de identidad alguna, lejos de aportar una resolución sobre la lucha indígena, reduce la posibilidad emancipatoria. En un ejercicio de extrapolación, podríamos escribirle a Quintín Lame y contarle con la pena en las letras que tras 45 años de su muerte, los malos gobiernos siguen al asecho de su territorio, pero que así también día a día el territorio se recorre y recrea con cada acto de resistencia de quienes lo defienden.

El antagonismo social y sus límites: reflexiones sobre el poder estatal, la etnicidad y la resistencia indígena

Con alivio, con humillación, con terror,
comprendió que él también era una apariencia,
que otro estaba soñándolo.

Jorge Luis Borges



Fuente: AGN, Sección de mapas y planos, SMP6, REF 93.

En un fragmento escrito por Jorge Luis Borges referido al arte de la cartografía, el autor precisa el momento en el que el estilo y la perfección del diseño de los mapas habían llegado a tal magnitud que "el mapa de una sola provincia ocupaba toda una ciudad, y el mapa del Imperio toda una provincia" (Borges, 1960). Con el paso del tiempo estos dos mapas no alcanzaban a identificar los detalles puntuales de este gran imperio, razón por la cual los cartógrafos hicieron un mapa del tamaño del imperio, cuyo destino fue relegado al olvido y en los "desiertos del Oeste perduran despedazadas ruinas del mapa, habitadas por animales y por Mendigos" (Borges, 1960). Este pequeño relato nos aproxima a la comprensión del fenómeno de la representación política, legal y científica, que a lo largo de la historia y mediante un proceso de constitución hegemónica ha sabido posicionar un orden dominante en los ámbitos políticos, económicos, sociales y culturales, intentando negar de este modo otros ordenes políticos y sociales, instaurando una visión homogénea y universal sobre el mundo y sometiendo cualquier tipo de saber que desconozca en sus concepciones las técnicas de la ciencia dominante.

Estas características no son ajenas a la realidad histórica de la República de Colombia donde, en función de imaginar una sociedad moderna (Anderson, 1983), concebida y representada bajo el ideal de la nación, se ocultaron y se negaron aquellas nacionalidades minoritarias (Vasco, 2002) que habitaban en las

serranías, los valles y las selvas de este espacio físico, posteriormente nombrado en la Colonia como "Nueva Granada".

A partir de esto y en función de develar en un caso específico de estudio estas consideraciones generales sobre la representación, la hegemonía, el antagonismo y la dominación o lo que Erik Wolf (2001) denominaría poder estructural, se puede observar cómo Catalina Rodríguez en su trabajo "Lucha contra el narcotráfico, escenario para el surgimiento del antagonismo social. Una mirada desde las dinámicas de la espacialidad", localiza un punto de encuentro en donde tiene cabida el enfrentamiento/relacionamiento de los múltiples actores en la SNSM. Es a partir de las diferentes interpretaciones sobre el espacio constituido, en donde la contienda se comienza a develar. En este sentido, cada grupo (colonos campesinos, misioneros capuchinos, funcionarios del Estado, indígenas) concibe al interior de este espacio una forma propia de organización social. Sin embargo, el aspecto central que nos arroja su análisis es aquel en el que se identifican dos visiones antagónicas sobre el territorio, la del Estado colombiano y la de los Pueblos Indígenas de la SNSM.

En esta intermediación de concepciones disimiles, la visión del Estado-Nación se construye como la única opción posible en el orden de lo que Taylor reconocería como "el orden moral moderno" (Taylor, 2004), el fin de la barbarie y la búsqueda de la "civilización", que en palabras de Florencia E. Mallon constituye un proceso hegemónico, en donde "se traza un proyecto social moral común en el que coexiste la coerción y el consentimiento" (Mallon, 2003). Bajo este entramado de sendas y sistemáticas luchas sobre el control político del territorio, podemos ver en este trabajo la recomposición discursiva de un orden legal que, si bien por un lado reconoce los derechos de los Pueblos Indígenas de la SNSM, por el otro y gracias al desarrollo de sus políticas públicas como la del "programa contra cultivos ilícitos", desconoce abiertamente las demandas indígenas sobre el territorio y sus recursos naturales, como lo afirma Marco Aparicio, el derecho indígena se reconoce pero no se prescribe (Aparicio, 2011). Según Bartolomé Clavero, con el reconocimiento de estos derechos "colectivos" no solamente se amplifica un marco de asimilación e inclusión al sistema institucional, sino que también se refunda la colonialidad (Clavero, 1994).

Es a partir de la identificación de ese orden social establecido por el Estado colombiano que los Pueblos Indígenas de la SNSM han podido estructurar una versión más amplia sobre el territorio, tomando para sí elementos que provienen de la legislación y la constitución, relacionando estas narrativas jurídicas con la

ley de origen descrita en este trabajo como el centro político y espiritual que logra fortificar las reivindicaciones territoriales y el gobierno indígena, reconfigurando la categoría de la autonomía (Ulloa, Burguete, 2010) y la etnicidad que en este sentido se han visto íntimamente ligadas a los procesos de relacionamiento e interacción.

Producto de este relacionamiento, se puede evidenciar en este trabajo que con el reconocimiento legal de un orden político establecido, se legitima la constitución o delimitación del territorio ancestral. Representado en la línea negra, este fenómeno presentado por la autora posibilita un marco de análisis e interpretación sobre la etnicidad, categoría que en este caso se constituye a partir de la relación entre las reivindicaciones territoriales de los Pueblos Indígenas de la SNSM, las instituciones (estatales, religiosas, familiares) y sus dispositivos de control (sentencias, decretos, leyes, ordenanzas, convenios y programas regionales). Desde esta perspectiva, el fenómeno identitario se reconstruye alrededor de las múltiples interacciones entre los actores, las cuales develan la porosidad de los campos sociales.

Mujeres indígenas: hacia un repertorio de acción "propio"

En el undécimo período de sesiones del Foro Permanente sobre las Cuestiones Indígenas, celebrado en mayo de 2012, el Enlace Continental de Mujeres Indígenas de las Américas (ECMIA) hizo dos pronunciamientos. Uno estuvo a cargo de Tarcila Rivera, líder indígena Quechua de Perú, y el otro en cabeza de Sonia Henríquez, mujer Kuna de Panamá. En el marco de los temas planteados por el organismo, las mujeres indígenas se refirieron a la situación de derechos humanos de los Pueblos Indígenas del continente y al reconocimiento de la propiedad intelectual de las creaciones y saberes indígenas. En este último punto, considero pertinente resaltar algunas de las palabras de las mujeres indígenas:

> Ejemplos de reconocimiento los encontramos en el esfuerzo que desde el año 1995 viene implementando el Enlace Continental de Mujeres Indígenas de las Américas - ECMIA a través de su Comisión de propiedad Intelectual y Conocimiento Tradicional de Mujeres Indígenas [...]
>
> Al mismo tiempo recalcamos, la propiedad intelectual y los productos están intrínsecamente relacionados con nuestras formas de vida y espacios de desenvolvimiento, es por esta razón que la propiedad intelectual va unida



Intervención de Tarcila Rivera, mujer indígena Quechua de Perú y coordinadora del Enlace Continental de Mujeres Indígenas de las Américas (ECMIA), con relación al tema del papel de la Organización Mundial de la Propiedad Intelectual, en el undécimo período de sesiones del Foro Permanente sobre las Cuestiones Indígenas, Nueva York, mayo de 2012.

al territorio y al fortalecimiento de nuestra identidad. En este sentido denunciamos la depredación de la cual está siendo objeto nuestros territorios con la consecuente pérdida de los seres que la habitan, sean estos físicos, y espirituales, por lo cual los espacios y santuarios religiosos son de trascendental importancia para nuestras prácticas, usos y costumbres…

Cuando escuché esas palabras, recordé inmediatamente el capítulo de Ángela Santamaría "Eclosiones identitarias: interseccionalidad y feminismo(s) en jaque" y confirmé lo que la autora expresa allí: el activismo de las mujeres indígenas colombianas genera repertorios e identidades propias a partir de un enfoque tradicional indígena y una articulación con la reivindicación de la diversidad cultural y de los derechos de las mujeres. El discurso mencionado anteriormente, es un claro ejemplo de eso, en él las mujeres indígenas articulan el discurso de la propiedad intelectual, como una reivindicación cultural, pero al mismo tiempo le dan su enfoque tradicional indígena.

Es una gran apuesta la que hace la autora al hablar sobre los procesos de participación política de algunas mujeres indígenas que hicieron parte de la Consejería de la Mujer, Familia y Generación de la ONIC (Dora Tavera-Pijao, Gilma Román (huitoto) y Viviana Suárez (muisca)), a partir de sus trayectorias personales y profesionales, y cómo estas fueron permeando su discurso, para comprender precisamente ese proceso de articulación entre el discurso del movimiento indígena y el de las organizaciones de mujeres, y la creación y la puesta en marcha de procesos y repertorios de acción "propios".

Igualmente, el análisis de las distintas experiencias de *feminismo autónomo* (como el proceso del Colectivo de Mujeres Creando, el propuesto por Francesca Gargallo y el de Ochy Curiel), y los discursos de colectivos, como el del Colectivo Mujeres por la Resistencia, y de organizaciones feministas de corte liberal en

Colombia: Sisma Mujer, Humanas y la Casa de la Mujer, le permitió comprender la incompatibilidad, en algunos casos, y el acercamiento, en otros, entre las principales reivindicaciones, prácticas y discursos de colectivos, organizaciones feministas y las mujeres indígenas de Colombia.

A partir de dicho análisis, la autora nos muestra cómo la Consejería de la Mujer, Familia y Generación de la ONIC articula repertorios de acción del movimiento indígena (como la defensa del territorio, de los derechos humanos), y algunos repertorios "compatibles" (como el de la violencia sexual en el conflicto armado) de las organizaciones feministas estudiadas, y da lugar a la superposición de algunas prácticas y a la constitución de lo que Tarrow denomina un "repertorio específico" (1998: 67), el cual ha sido utilizado en el diseño de estrategias para la visibilización de casos emblemáticos a nivel internacional, como por ejemplo el impacto cultural colectivo de la "violencia sexual" en los Pueblos Indígenas.

Esa participación a nivel internacional, expresa Ángela Santamaría, le ha permitido a la Consejería consolidar un repertorio de acción "propio", desde un dispositivo de apalancamiento "sustantivo e importante" (Smith, 2008: 166) y lograr legitimidad interna de la causa. Eso fue precisamente lo que vi con las intervenciones y la participación activa en el Foro Permanente sobre las Cuestiones Indígenas, no sólo de las mujeres indígenas colombianas, sino n general de todas las mujeres indígenas del mundo.

Bibliografía

Aparicio, Marco (2011), "Pueblos indígenas y constitucionalismo: de la igualdad multicultural al dialogo entre iguales", en: *Los derechos de los pueblos indígenas a los recursos naturales y al territorio,* Barcelona, Icaria Editorial.

Borges, Jorge Luis (1960), "Del rigor en la ciencia" en la sección Museo de *El Hacedor.*

Brienza, Hernán (2007), *Emiliano Zapata. Insurrección a la mexicana*, Buenos Aires, Capital Intelectual.

Burguete, Araceli (2010), "Autonomía: la emergencia de un paradigma en las luchas por la descolonización en América latina", en: *La autonomía a debate. Autogobierno indígena y Estado plurinacional en América Latina*, Ecuador, FLACSO, GTZ, Ministerio Federal de Cooperación y Desarrollo, IWGIA, Ciesas, Universidad Intercultural de Chiapas.

Clavero, Bartolomé (1994), *Derecho indígena y cultura constitucional en América*, México, Siglo Veintiuno.

Leal, Claudia (2007), "Recordando a Saturio. Memorias del racismo en el Chocó (Colombia)" en: *Revista de Estudios Sociales*, N° 27, pp. 76-93, Bogotá, Universidad de Los Andes.

Mallon, Florencia (2003), "Historia política desde abajo. Hegemonía, el Estado y los discursos nacionalistas", en: *Campesino y nación. La construcción de México y Perú poscoloniales*, México, Ciesas.

Taylor, Charles (2004), *Imaginarios sociales modernos*, Londres, Duke, University Press.

Ulloa, Astrid (2010), "Reconfiguraciones conceptuales, políticas y territoriales en las demandas de autonomía de los pueblos indígenas en Colombia", en: *Tabula Rasa* (Bogotá) No. 13, pp. 73-92.

Wolf, Eric (2001), *Figurar el poder. Ideologías de dominación y crisis*, México, Ciesas.

Este libro fue compuesto en caracteres Adobe Garamond 11.5 puntos, impreso sobre papel propal de 70 gramos y encuadernado con método Hot Melt, en el mes de octubre de 2012, en Bogotá D.C., Colombia

Xpress. Estudio Gráfico y Digital S.A.